IBN SINA
ISYARAT DAN PERHATIAN: METAFISIKA

Penerjemah: Syihabul Furqon

PONDOK PESANTREN
Al-Ma'aarij

JL. CIKONDANG 90, DSN. CIKIRAY, KP. CIBARENGKOK RT-1/RW-10
DESA DARMARAJA, KEC. DARMARAJA, KABUPATEN SUMEDANG
JAWA BARAT 45372 – INDONESIA

IBN SINA

ISYARAT DAN PERHATIAN: METAFISIKA

PENERJEMAH:
SYIHABUL FURQON

YAYASAN AL-MA'AARIJ
DARMARAJA

ISYARAT DAN PERHATIAN:
METAFISIKA
Karya: IBN SINA

Diterjemahkan sekuensial dari kitab:
Ibn Sina, *Remarks and Admonitions. Part Two: Physics and Metaphysics*, (Translate: Shams C. Inati), Columbia University Press: New York, 2014.
Ibn Sina, *Al-Isyarat Wa At-Tanbihat, Juz 3: al-Ilahiyyat*. (Tahqiq: Sulaiman Dunya. Syarah: At-Thusi) Darul Ma'aarif: Cairo, 1956.

Penerjemah: Syihabul Furqon
Penyelia: Raja Cahaya Islam
Pembaca aksara: Erna Yulianti
Penata isi: Nursya'aadah
Pola Geometri Sampul: Designed by GarryKillian/Freepik

Diterbitkan oleh penerbit
Yayasan Al-Ma'aarij Darmaraja
(Gd. Yayasan Al-Ma'aarij Jl. Cikondang,
Sumedang) 45372, untuk penerbit MARIM
(Pusat Data dan Analisa Pon-Pes Al-Ma'aarij)
085318351291

ISBN 978-623-97258-4-6
ISBN 978-623-97258-5-3 E
Cetakan: Pertama 2021
Seri: Filsafat Islam

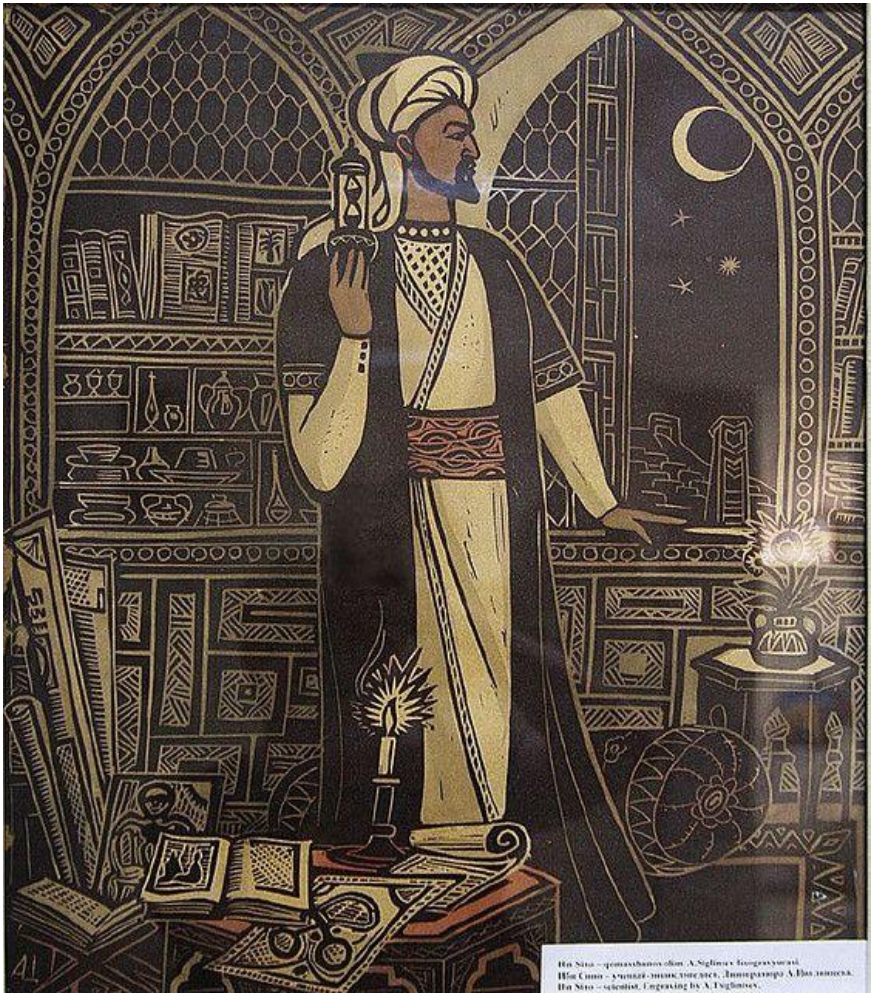
Perpustakaan Nasional
Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Isyarat dan Perhatian: Metafisika / Ibn Sina
Sumedang: YAD, 2021
114 hlm, 14,57 x 20,74 cm

Terjemahan ini dikerjakan
di bawah pengawasan dan dukungan
lembaga independen-Universal: Allah, Yang Maha Segala.

~ ~ ~

Untuk Ibu Hj. Siti Sofiah, Abah (alm) K.H. Achmad Djoenaedi
Al-Banteni, Nur, Erna
Serta Api Muhammad Syihaab

~ ~ ~



Ибн Sina – qomasshanos olim. A.Sigliniev Ilongravyuraci.
Ибн Сина – ученый-энциклопедист. Линогравюра А.Ивлиниева.
Ibn Sino – scientist. Engraving by A.Tuglinoev.

METAFISIKA
VOLUME TIGA

IBN SINA

***

KELAS KEEMPAT (h. 7)
Mengenai Eksistensi (Keberadaan)[1] dan Penyebabnya

Bab 1. Perhatian: Sanggahan atas Pandangan Bahwa Yang Ada itu Indrawi

HARUS anda ketahui bahwa imajinasi (sejumlah) orang dapat dikalahkan[2] oleh (pendapat) bahwa keberadaan[3] itu terindra, bahwa keberadaan yang substansinya tidak ditangkap oleh indra dianggap mustahil, dan apa yang dengan sendirinya tidak ditentukan (koordinatnya) oleh ruang atau posisi, seperti wadag, atau dengan penyebab di mana ia berada (secara fisik), seperti keadaan-keadaan wadag, tidak memiliki kesempatan untuk ada.

1 Arab: *Al-Wujud*
2 Arab: *Yughlabu*
3 Arab: *Al-Maujud*

Adalah mungkin bagi anda untuk merenungkan yang indrawi dan belajar dari kesalahan pernyataan orang-orang seperti itu; karena anda dan dia yang dipanggil tahu bahwa satu nama mungkin berlaku untuk (hal-hal) yang indrawi ini (h. 8), bukan dengan cara homonim murni, melainkan sejalan dengan makna yang sama, seperti nama *manusia*. Tidak satu pun dari anda meragukan bahwa nama ini berlaku untuk Zayd dan Umar, dalam arti sebenarnya yang sama-sama ada (*maujud*).

Dan makna itu ada, tak luput. Baik yang dapat ditangkap oleh indra atau tidak. Jika jauh dari jangkauan indrra, maka penyelidikan kami telah mengeluarkan apa yang tidak terindra dari hal-hal yang terindra. Dan ini yang paling mencengangkan! Sebaliknya, jika itu terindra, maka tidak boleh tidak ia harus memiliki posisi, tempat, kuantitas tertentu, dan kualitas tertentu. Hal itu tidak dapat dirasakan atau dibayangkan kecuali seperti itu (h. 9); sebab tiap-tiap objek indrawi (materil) dan tiap-tiap objek yang dibayangkan tidak boleh tidak harus ditentukan oleh sesuatu dari keadaan ini. Jika demikian halnya, maka tidak akan sesuai dengan yang tidak dalam keadaan demikian dan dengan demikian tidak akan disebutkan banyak hal yang berbeda dalam keadaan-keadaan itu.

Oleh karena itu, *manusia*, sejauh realitasnya adalah satu, lebih tepatnya karena realitas primernya tidak memiliki multiplisitas yang beragam, tidak terindra, namun murni dapat dipahami. Hal yang sama berlaku untuk setiap yang universal[4].

Bab 2. Waham dan Perhatian: Mengenai kejelasan Organ Universal (h. 10)

MUNGKIN salah seorang di antara mereka akan berkata bahwa manusia, misalnya, itu hanya sejauh ia memiliki organ, seperti tangan, mata, alis, dan lain-lain. Tapi, sejauh dia seperti

4 Arab: *Kulli*

itu, dia terindra. Kami memperingatkannya dan mengatakan bahwa kasus setiap organ universal yang telah anda sebutkan atau tinggalkan adalah sama dengan manusia itu sendiri.

Bab 3. Perhatian: Bukti Lebih Lanjut Bahwa Yang Ada Tidak Terindra (h. 11)

JIKA setiap yang ada sedemikian rupa sehingga memasuki imajinasi dan indra, maka indra dan imajinasi juga akan memasuki indra dan imajinasi. Intelek (*al-'aqlu*) yang merupakan hakim sejati, juga akan memasuki imajinasi.

Tetapi, setelah prinsip-prinsip ini, (kita menemukan bahwa) tidak ada cinta, rasa malu, rasa takut, kemarahan, keberanian, dan kepengecutan termasuk di antara yang indrawi dan imajinasi, [meskipun] mereka termasuk yang melekat pada hal-hal yang indrawi. Lalu, apa pendapat anda mengenai hal-hal yang ada[5], jika esensinya berada di luar tatanan dan keterikatan indra?

Bab 4. Tindak Lanjut: Keberadaan Ada Sejati adalah Karena Realitas Esensial dari Wujud Itu dan Tidak Dapat Ditunjuk (h. 12)

SETIAP (keberadaan) sejati adalah seperti itu berdasarkan realitas esensialnya, karenanya ia nyata. Demikianlah ia selaras dan satu (dengan realitas esensialnya) dan tidak dapat ditunjuk. Lalu, bagaimana dengan yang dengannya setiap [keberadaan] nyata memperoleh keberadaannya?

Bab 5. Perhatian: Mengenai Perbedaan Antara Penyebab Kuiditas (esensi) dan Penyebab Keberadaan (eksistensi) (h. 13)

SESUATU dapat disebabkan dalam kaitannya dengan kuiditas atau realitasnya[6], dan mungkin disebabkan oleh keberadaan-

5 Arab: *maujudat*. Eksisten-eksisten.

6 Arab: *Wa haqiqatihi*.

nya. Misalnya, anda dapat mempertimbangkan ini dalam segitiga. Realitas segitiga tergantung pada permukaan dan pada garis yang merupakan sisinya. Baik permukaan maupun garis merupakan segitiga karena merupakan segitiga dan memiliki realitas segitiga, seolah-olah keduanya adalah penyebabnya: material dan formal (h. 14). Tetapi sejauh segitiga itu ada, itu juga mungkin tergantung pada selain (dua) penyebab ini, yang bukan merupakan penyebab yang membentuk segitiga dan bukan merupakan bagian dari definisinya. Ini adalah penyebab efisien atau penyebab akhir yang merupakan penyebab efisien dari kausalitas penyebab efisien[7].

Bab 6. Perhatian: Mengenai Perbedaan Esensi dan Eksistensi Konkret (h. 15)

HARUS anda ketahui bahwa anda memahami konsep segitiga sementara ragu apakah keberadaan konkret diatributkan pada segitiga atau tidak. Ini setelah segitiga direpresentasikan kepada anda sebagai yang terdiri dari garis dan permukaan dan tidak direpresentasikan kepada anda sebagai yang ada[8].

Bab 7. Isyarat: Kausalitas dari Penyebab Efisien dan Final

PENYEBAB keberadaan sesuatu, yang telah menyebabkan justifikasi dari kuiditasnya, adalah penyebab dari beberapa penyebab itu, seperti bentuk, atau dari semua keberadaannya[9]—ini adalah penyebab bersatunya sebab-sebab itu (h. 16). Penyebab final, demi kepentingan sesuatu itu, ada dalam kuiditas dan ide, suatu penyebab kausalitas dari penyebab efisien; sedangkan dalam keberadaan (eksistensi) ia adalah akibat darinya. Penyabab efisien adalah penyebab dari (h. 17) keberadaan penyebab final, jika yang terakhir adalah salah satu akhir (puncak) yang terjadi dalam kenyataan, tetapi itu bukan penyebab kausalitas atau ide mengenai penyebab final.

7 Arab: *Al-Illat Al-Fa'il*.

8 Arab: *Wa lam yatamatsalu laka annahu maujudun*.

9 Arab: *Aw li jami'iha, fi al-wujudi*.

Bab 8. Isyarat: Jika Ada Penyebab Pertama, Itu Harus Menjadi Penyebab Efisien untuk Segala Sesuatu yang Ada (h. 18)

JADI, jika ada penyebab pertama, itu adalah penyebab dari setiap keberadaan (*wujud*) dan penyebab dari realitas setiap keberadaan konkret.

Bab 9. Perhatian: Keniscayaan dalam Dirinya Sendiri dan Yang Mungkin dalam Dirinya Sendiri (h. 19)

SETIAP yang ada[10], jika ditinjau dari sudut pandang esensinya dan tanpa mempertimbangkan hal-hal lain, ditemukan sedemikian rupa sehingga keberadaan niscaya atasnya pada dirinya sendiri atau tidak. Jika keberadaan niscaya atasnya, maka itu adalah kebenaran dalam dirinya sendiri dan yang keberadaannya itu niscaya dari dirinya sendiri. Ini merupakan realitas independen. Di sisi lain, jika keberadaan tidak niscaya atasnya, tidak diperbolehkan untuk mengatakan bahwa hal itu mustahil pada dirinya sendiri setelah dianggap ada. Tetapi, jika sehubungan dengan esensinya, suatu kondisi dikaitkan dengannya, seperti kondisi ketidakberadaan (non-eksistensi) atas penyebabnya, hal itu menjadi mustahil atau, seperti kondisi keberadaan atas penyebabnya, hal itu menjadi niscaya. Jika tidak ada kondisi yang dikaitkan dengan esensinya, baik keberadaan maupun ketidakberadaan (eksistensi, non-eksistensi) penyebabnya, maka tetap ada untuk dirinya sendiri pilihan ketiga, yakni kemungkinan[11]. Jadi sehubungan dengan esensinya, itu akan menjadi suatu hal yang tidak niscaya maupun mustahil. Oleh karena itu setiap keberadaan memiliki keberadaan niscaya pada esensinya atau memiliki keberadaan yang mungkin pada esensinya[12].

---

10 Arab: *Maujud*, adaan-adaan/eksisten-eksisten.

11 Arab: *Al-Imkan*.

12 Arab: *Fa kullu maujudun, imma wajib al-wujud bi dzatihi, aw mumkin al-wujud bi dzatihi*.

Bab 10. Isyarat: Kemungkinan Itu Sendiri Tidak Ada Kecuali Karena Penyebab Selain Itu Sendiri (h. 20)

APA yeng menjadi milik kemungkinan (*al-imkan*) pada dasarnya tidak menjadi ada dengan esensinya (baca: dengan dirinya sendiri), karena sejauh ia mungkin, keberadaan (eksistensi) dengan esensinya tidak lebih unggul[13] dari ketidakadaan (non-eksistensi). Sehingga, jika keberadaan atau ketiadaan menjadi lebih unggul (dari yang lain), itu karena kehadiran atau ketidakhadiran (masing-masing) hal tertentu. Oleh karena itu, keberadaan setiap hal yang mungkin berasal dari yang lain.

Bab 11. Perhatian: Rantai Kemungkinan yang Tak Terbatas adalah Mungkin dan Tidak Menjadi Niscaya Kecuali Melalui Yang Lain (h. 21)

JIKA (yang lain) itu berlanjut[14] hingga tak terhingga, maka setiap unit rantai pada dirinya sendiri akan menjadi mungkin. (Tetapi) seluruh rantai tergantung pada unit-unit ini. Dengan demikian rantai juga tidak niscaya, dan menjadi niscaya dengan yang lain (h. 22). Mari perjelas ini lebih lanjut.

Bab 12. Syarah (h. 23)

SETIAP totalitas yang memiliki setiap unitnya sebagai penyebab membutuhkan penyebab di luar unitnya. Hal ini karena [1] tidak memerlukan penyebab sama sekali; maka itu niscaya dan tidak mungkin. Tapi bagaimana ini bisa terjadi jika hanya diniscayakan oleh unit-unitnya? [2] Ini membutuhkan penyebab yang merupakan semua unitnya; karenanya itu disebabkan (h. 24) oleh dirinya sendiri. Totalitas itu dan semua (unitnya) adalah hal yang satu. Lebih jauh, *kull* dalam arti "semuanya" (seluruh)[15] bukanlah sesuatu yang melaluinya totalitas diniscayakan. [3] Ia membutuhkan sebab yang merupakan beberapa

13 Arab: *Al-Ula.*
14 Arab: *Yatasalsalu.*
15 Arab: *Kullu wahidin.*

unitnya. Namun jika tiap-tiap unitnya disebabkan, maka beberapa unitnya tidak lebih utama menjadi penyebab daripada beberapa unit lainnya. Alasannya adalah bahwa penyebab yang disebabkan lebih utama menjadi penyebabnya. Atau [4] hal itu membutuhkan penyebab di luar semua unitnya. Ini adalah (kebenaran) yang tersisa.

Bab 13. Isyarat: Penyebab Totalitas Unit-unit Itu Penyebab Pertama dari Setiap Unit-unit (h. 25)

SETIAP penyebab totalitas yang merupakan sesuatu selain unitnya, pertama-tama, merupakan penyebab unit-unit dan kemudian totalitas. Jika tidak demikian, maka biarkan unit-unit itu tidak membutuhkan penyebab ini. Kemudian, jika totalitas dilengkapi dengan unit-unitnya, ia juga membutuhkan penyebab ini. Sebaliknya, suatu hal dapat menjadi penyebab beberapa unit dengan mengesampingkan beberapa (lainnya). Hal demikian bukanlah penyebab dari totalitas secara mutlak.

Bab 14. Isyarat: Jika Rantai Sebab dan Akibat Berturut-turut Mencakup Penyebab yang Tidak Disebabkan, Penyebab Itu Pasti Ekstremitas (h. 26)

SETIAP totalitas yang terorganisir[16] dari sebab dan akibat secara berurutan, termasuk penyebab yang tidak disebabkan, memiliki penyebab yang tidak disebabkan ini sebagai ekstremitas; karena jika penyebab ini merupakan perantara, itu akan disebabkan.

Bab 15. Isyarat: Karena Penyebab yang Tidak Disebabkan Itu Mustilah Batas, Itu Mustilah Keberadaan Niscaya (Wujud Niscaya) dalam Dirinya Sendiri (hl 27)

JELAS bahwa setiap rantai yang terorganisir dari sebab dan akibat, baik terbatas atau tidak terbatas, membutuhkan sebab di luarnya, jika tidak mencakup apa pun kecuali akibat. Hal itu

16 Arab: *Mutarattibatin*.

niscaya bahwa penyebab eksternal ini dikaitkan dengannya sebagai ekstremitas.

Juga menjadi jelas bahwa jika rantai ini mencakup hal yang tidak disebabkan, maka hal ini adalah ekstremitas dan batas. Oleh karena itu, setiap rantai berakhir dalam apa yang keberadaannya niscaya dalam dirinya sendiri[17].

Bab 16. Isyarat: Mengenai Hubungan Hal-hal yang Berbeda dalam Keberadaan Konkret (Eksistensi Konkret) dengan yang Bersepadan dalam Esensinya (h. 28)

SEMUA hal yang berbeda dalam keberadaan konkret dan kesepadanan (persetujuan) dalam sesuatu yang membentuknya adalah sedemikian rupa sehingga [1] apa yang mereka setujui adalah salah satu dari pengiring yang membuatnya berbeda. Dengan demikian hal-hal yang berbeda akan memiliki pengiring yang sama. Hal ini tidak bisa ditolak. [2] Apa yang membuat mereka berbeda adalah pengiring yang mereka setujui. Dengan demikian apa yang niscaya melekat pada satu hal akan berbeda dan berlawanan. Hal ini ditolak (h. 29). [3] Apa yang mereka setujui adalah aksiden yang terjadi di mana mereka berbeda. Hal ini tidak bisa ditolak. Atau [4] bahwa yang berbeda dari mereka adalah aksiden yang terjadi padanya di mana mereka setuju. Ini juga tidak bisa ditolak.

Bab 17. Isyarat: Keberadaan Sesuatu Tidak Bisa Disebabkan oleh Kuiditas Sesuatu Itu, Yang Bukan Keberadaan (eksistensi) (h. 30)

DIPERKENANKAN kuiditas suatu hal adalah penyebab dari salah satu atribut (sifat) dari sesuatu itu (h. 31) dan bahwa salah satu atribut dari sesuatu itu adalah penyebab dari atribut lain, seperti perbedaan khusus (adalah penyebab dari) sifat (h. 32)[18].

17 Arab: *Fakullu silsilatin tantahi ila wajib al-wujudi bi dzatihi*.

18 Arab: *Matsalu al-fashl li al-khashah*.

Namun, tidak diperbolehkan bahwa keberadaan, yang merupakan atribut dari suatu hal, sebenarnya (h. 33) disebabkan oleh kuiditas sesuatu itu, yang bukan keberadaan (eksistensi), atau oleh atribut lain (h. 34). Hal ini karena penyebabnya lebih awal dalam keberadaan (eksistensi), dan tidak ada yang lebih awal dalam keberadaan atas keberadaan.

Bab 18. Isyarat: Bukti atas Kesatuan yang Niscaya dalam Keberadaan (eksistensi) (h. 36)

WUJUD niscaya adalah sesuatu yang spesifik. Jika kekhususannya disebabkan oleh fakta bahwa eksistensinya niscaya, maka tidak ada hal lain yang keberadaannya niscaya. Di sisi lain, jika kekhususannya bukan karena ini melainkan karena sesuatu yang lain, maka itu disebabkan (h. 37). Hal ini karena [1] jika keberadaan sesuatu yang keberadaannya secara niscaya melekat pada kekhususannya, maka keberadaan niscaya melekat pada kuiditas atau pada suatu atribut selain itu. Namun hal ini tidak mungkin (h. 38). [2] Jika keberadaan sesuatu yang keberadaannya niscaya adalah suatu aksiden (atas kekhususannya), maka lebih tepat bahwa keberadaan ini disebabkan oleh sebab (eksternal). [3] Jika yang mengkhususkan bahwa yang keberadaannya niscaya adalah suatu aksiden atas (kekhususannya), maka yang mengkhususkan juga karena suatu sebab (h. 39). Jika (kekhususannya) dan yang dengannya ia mengkhususkan adalah satu kuiditas, maka penyebabnya adalah penyebab singularitas dari yang keberadaannya niscaya oleh esensinya (sendiri). Namun hal ini tidak mungkin (h. 40). [4] Akhirnya, jika peristiwanya sebagai aksiden itu lebih belakangan (*posterior*) pada kekhususan hal pertama yang lebih awal (*prior*), maka wacana kita adalah mengenai hal yang lebih awal (h. 41) dan pembagian yang tersisa itu mustahil.

Bab 19. Faedah: Mengenai Perbedaan Antara Hal-hal dengan Definisi Khusus yang Sama (h. 42)

DARI sini kita belajar bahwa hal-hal yang memiliki definisi spesifik yang sama hanya berbeda oleh sebab-sebab selain (dari sifat spesifiknya). Jika salah satu dari hal-hal ini tidak disertai dengan kemampuan untuk menerima pengaruh dari sebab-sebab tersebut—kapasitas inilah yang menjadi masalahnya—hal ini tidak akan ditentukan kecuali jika ia termasuk dalam sifat yang spesiesnya memerlukan keberadaan satu individu (h. 43). Sebaliknya, jika sifat spesiesnya dapat dipredikasi dari banyak, maka spesifikasi (setiap spesies) disebabkan oleh suatu sebab (selain sifat ini), karena tidak ada dua orang kulit hitam atau dua orang kulit putih dalam suatu perkara[19], jika tidak berbeda tempat dan sejenisnya.

Bab 20. Tindak Lanjut: Yang Niscaya dalam Keberadaan (Eksistensi) Bukanlah Spesies Atau Genus (h. 44)

KESIMPULAN dari hal ini adalah:

- bahwa wujud niscaya adalah satu sehubungan dengan spesifikasi esensinya
- dan yang keberadaannya niscaya sama sekali tidak dapat disebutkan banyak.

Bab 21. Isyarat: Bahwa Yang Esensinya Niscaya itu Sederhana dan Tidak Dapat Dibagi

JIKA esensi dari yang keberadaannya niscaya terdiri dari hal yang bersatu dua atau lebih, hal itu menjadi niscaya oleh mereka. Salah satu dari hal-hal ini atau setiap salah satu dari mereka akan mendahuluinya dan merupakan penyusunnya[20] (h. 45). Oleh karena itu keberadaan niscaya (*wajib al-wujud*) tidak dapat dibagi-bagi baik secara konseptual maupun kuantitas[21].

---

19 Arab: *fi nafsi al-amri*.

20 Baca: mendahului keberadaan niscaya dan penyusun keberadaan niscaya.

21 Arab: *wajib al-wujud la yanqasimu*.

Bab 22. Isyarat: Sesuatu yang Konsep Esensinya Tidak Meliputi Eksistensi Berasal dari Eksistensinya dari Sesuatu Selain Esensinya (h. 46)

SEGALA sesuatu yang keberadaannya tidak masuk ke dalam pemahaman mengenai esensinya, menurut pertimbangan kami sebelumnya, sedemikian rupa sehingga keberadaan bukanlah unsur pokok[22] dari kuiditasnya. Dan (keberadaannan) tidak diperbolehkan bersamaan dengan esensinya, seperti yang telah dijelaskan. Oleh karena itu (eksistensi tetap disebabkan) oleh sesuatu selain esensinya.

Bab 23. Perhatian: Yang Niscaya dalam Dirinya Sendiri Bukanlah Wadag Atau Bergantung Pada Wadag (h. 47)

SEGALA sesuatu yang keberadaannya bergantung pada wadag indrawi[23] diniscayakan (oleh wadag itu sendiri) dan bukan oleh esensinya sendiri (h. 48). Setiap wadag indrawi akan berlipat ganda menjadi materi dan bentuk dengan pembagian kuantitatif dan dengan pembagian konseptual. Dan demikian pula, untuk setiap wadag indrawi anda menemukan wadag lain dari spesiesnya atau spesies lain, jika (dipertimbangkan) sehubungan dengan korporealitasnya[24]. (Dengan demikian), setiap wadag indrawi dan segala sesuatu yang bergantung padanya itu disebabkan.

Bab 24. Isyarat: Yang Niscaya Sendiri Tidak Memiliki Genus atau Spesies (h. 49)

YANG keberadaannya niscaya tidak berbagi dalam kuiditas apa pun; sebab kuiditas milik apa pun selain yang keberadaannya niscaya membutuhkan kemungkinan keberadaan. Sementara keberadaan (eksistensi), bukanlah kuiditas sesuatu bukan pula

22 Arab: *muqawwim*.
23 Baca: wadag material.
24 Baca: bentuk jasmani.

bagian dari kuiditas sesuatu. Maksud saya, hal-hal yang memiliki kuiditas tidak termasuk "keberadaan" (eksistensi) dalam pemahaman kuiditas mereka. Sebaliknya, keberadaan adalah sesuatu yang terjadi pada kuiditas ini.

Dengan demikian yang keberadaannya niscaya tidak berbagi makna (ide) secara generik (genus) atau spesifik (spesies) dengan apa pun (h. 50). Oleh karena itu, tidak perlu dibedakan dari apa pun baik secara gagasan perbedaan (diferensiasi) atau aksidental. Justru, hal itu dibedakan oleh esensinya. Oleh karena itu esensinya tidak memiliki definisi, karena esensi ini tidak memiliki genus maupun perbedaan.

Bab 25. Waham dan Perhatian: Sanggahan Terhadap Pandangan Bahwa Yang Niscaya dalam Dirinya Sendiri Berada di Bawah Genus Substansi (h. 51)

ORANG mungkin berpikir bahwa gagasan keberadaan yang tidak melekat pada suatu subjek adalah umum pada Yang Pertama dan pada hal-hal lain, sehubungan dengan bahwa suatu genus itu umum; sehingga Yang Pertama berada di bawah genus substansi.

Namun hal ini adalah kekeliruan; sebab keberadaan tidak melekat pada subjek—keberadaan ini seperti deskripsi bagi substansi—tidak menandakan apa yang ada dalam aktualitas, sehingga keberadaannya berada di luar subjek; sehingga dia yang mengetahui bahwa Zayd dalam dirinya adalah substansi, juga mengetahui dari sini bahwa Zayd terutama ada dalam kenyataan (aktual), apalagi cara keberadaan itu.

Sebaliknya, gagasan mengenai apa yang dapat dipredikasi dari substansi, seperti deskripsinya, adalah sesuatu di mana substansi tertentu berpartisipasi (h. 52) saat mereka berada dalam

potensialitas[25], karena mereka berpartisipasi dalam genus. Itu adalah kuiditas atau realitas esensial yang hanya ada di luar subjek. Predikat ini berlaku pada Zayd dan Umar, karena esensi mereka dan bukan pada penyebab (eksternal). Sementara mengenai keberadaannya dalam keberadaan aktual, yang merupakan bagian dari keberadaannya dalam keberadaan aktual di luar subjek, ini mungkin termasuk karena sebab (eksternal). Lalu, bagaimana dengan apa yang tersusun darinya dan gagasan tambahan?

Oleh karena itu, apa yang dapat dipredikasi dari Zayd sebagai genus tidak dapat dengan cara apa pun predikasi dari yang keberadaannya niscaya, karena yang keberadaannya niscaya tidak memiliki kuiditas yang secara niscaya disertai dengan penilaian seperti itu. Sebaliknya, keberadaan yang niscaya menjadi miliknya sebagai kuiditas (yang juga) milik hal-hal lain.

Harus anda ketahui bahwa karena apa yang ada dalam aktualitasnya tidak dinyatakan dari predikat yang dikenal luas seperti genus, itu tidak menjadi genus apa pun dengan penambahan gagasan negatif. Karena keberadaan bukanlah salah satu konstituen dari kuiditas, namun salah satu dari yang menyertainya, ia tidak dapat berada di luar subjek (sebagai) bagian dari suatu konstituen (akan), karena kemudian ia akan menjadi konstituen. Jika tidak demikian, maka dengan penambahan gagasan afirmatif padanya, ia menjadi genus bagi aksiden-aksiden yang ada dalam suatu subjek.

25 Arab: *Al-Quwwah*. Dalam hal ini "kekuatan" atau "daya" berarti potensialitas.

Bab 26. Isyarat: Yang Niscaya dalam Dirinya Sendiri Tidak Bertentangan

ORANG banyak menggunakan *kebalikan* dalam arti "kekuatan yang sama yang berlawanan." Segala sesuatu selain (h. 53) Yang Pertama disebabkan; namun apa yang disebabkan tidak sama dengan Prinsip Niscaya. Oleh karena itu, dalam pengertian ini tidak ada pertentangan dengan Yang Pertama.

Para orang-orang khusus (elit), di sisi lain dalam hal ini menggunakan kebalikan yang berbagi subjek secara berurutan dan tidak secara bersamaan—jika secara alami berada di ujung ekstrem. Namun esensi Yang Pertama tidak tergantung pada apa pun, apalagi pada subjek. Oleh karena itu, Yang Pertama tidak memiliki kebalikan (perlawanan).

Bab 27. Perhatian: Yang Niscaya Dalam Dirinya Sendiri Tidak Memiliki Definisi

YANG pertama tidak memiliki kesamaan, perlawanan, genus, dan perbedaan (diferensia). Dengan demikian ia tidak memiliki definisi dan tidak dapat ditunjukkan kecuali dengan pengetahuan intelektual murni.

Bab 28. Isyarat: Yang Niscaya Dalam Dirinya Sendiri Adalah Akal yang Mengetahui Dirinya Sendiri dan Diketahui Olehnya Sendiri

ESENSI dari Yang Pertama dapat dipahami (intelijibel) dan mandiri. Dengan demikian Yang Pertama itu berdiri sendiri, bebas dari kemelekatan, kecacatan, materi, dan hal-hal lain yang membuat esensi dalam kondisi tambahan (pada dirinya sendiri). Telah dipelajari bahwa pernyataan ini yang benar adalah intelek esensinya dan intelek oleh esensinya.

Bab 29. Perhatian: Bukti Keberadaan Yang Niscaya Dalam Dirinya Sendiri Melalui Refleksi Keberadaan Sendiri (h. 54)
RENUNGKAN bagaimana penjelasan kami mengenai Keberadaan Pertama, kesatuannya, dan pelepasan dari kualitas-kualitas (aksidental)[26] tidak membutuhkan refleksi apa pun selain keberadaan itu sendiri, juga hal itu tidak memerlukan pertimbangan penciptaan atau tindakannya, sekalipun hal-hal demikian itu memberikan bukti. Tetapi cara (yang pertama dari demonstrasi) lebih solid dan utama (dari yang kedua). Artinya, jika kita mempertimbangkan keadaan keberadaan, keberadaan menegaskan Yang Pertama sejauh itu adalah keberadaan. Setelah itu, Yang Pertama menegaskan keberadaan semua hal yang mengikutinya (h. 55).

Sesuatu seperti ini ditunjukkan dalam Kitab Yang Mulia (Al-Quran) : "Akan kami tunjukkan kepada mereka tanda-tanda kami di (berbagai) cakrawala dan pada diri mereka sendiri, sehingga menjadi jelas bagi mereka bahwa Dia adalah Sang Kebenaran." Saya katakan bahwa ini adalah kaidah bagi sekelompok orang. Kitab itu melanjutkan: "Apakah tidak cukup bahwa Tuhanmu menegaskan segala sesuatu?" Saya katakan bahwa ini adalah kaidah bagi orang-orang yang benar yang mengambil kesaksian darinya (untuk hal-hal lain) dan tidak baginya (untuk hal-hal lainnya).

26 Arab: *wa bara'atuhu 'an as-shifati*.

KELAS KELIMA (h. 57)
Penciptaan dari Ketiadaan (*Creatio Ex-Nihilo)* dan Penciptaan Konstan (Nir-Jeda)

Bab 1. Waham dan Perhatian: Pandangan Orang-orang Awam Bahwa Saat Sesuatu Menjadi Ada, Kebutuhannya Akan Penyebab Keberadaannya Berhenti

TAMPAKNYA imajinasi orang-orang awam[27] bahwa ketergantungan, yang mereka sebut sebagai akibat, atas hal (yang lain) yang mereka sebut agen, adalah sehubungan dengan pengertian yang menurut orang-orang awam sebut akibat suatu akibat dan agen suatu agen. Dalam hal ini, yang terakhir memunculkan keberadaan, cara (penciptaan), dan akibat-akibat, sedangkan yang pertama memunculkan keberadaan, yang disebabkan dan yang merupakan cara (penciptaan). Semua hal ini sama dengan mengatakan bahwa setelah ketiadaan (non-eksistensi) sesuatu memperoleh keberadaan dari hal lain (h. 58)

Mereka juga mungkin mengatakan bahwa jika suatu hal menjadi ada, kebutuhan akan agen itu hilang; sehingga jika agennya hilang, maka dimungkinkan akibatnya tetap ada. Hal ini dicontohkan dalam pengamatan mereka mengenai tidak adanya seorang tukang, sementara bangunannya tetap ada. Banyak

27 Arab: *al-'amiyati.*

dari mereka tidak ragu-ragu untuk mengatakan bahwa jika ketiadaan (non-eksistensi) diperkenankan bagi Pencipta, Yang Maha Agung, ketiadaannya (non-eksistensinya) tidak akan mempengaruhi keberadaan semesta. Karena semesta, menurut (anggapan) mereka, membutuhkan Pencipta, Yang Maha Agung, sekadar untuk mewujudkannya, yakni mengeluarkannya dari ketiadaan menjadi ada. Dengan demikian dia adalah seorang agen (Penyebab). Namun jika semesta disebabkan dan memperoleh keberadaan setelah ketiadaan, lalu bagaimana ia bisa menjadi ada setelah ketiadaan dalam hal ia akan membutuhkan suatu agen (h. 59)?

Sekali lagi, mereka mengatakan bahwa jika semesta membutuhkan Sang Pencipta, Yang Maha Agung, sejauh ia ada, maka setiap yang ada membutuhkan hal lain untuk menjadikannya ada. Hal yang sama akan (sahih) dari Sang Pencipta dan seterusnya hingga tak terhingga. Kami akan menjelaskan mengenai hal ini dan apa yang harus diyakini tentangnya.

Bab 2. Perhatian: Analisa Konsep Tindakan

KITA harus menganalisis makna dari ungkapan: menciptakan, menyebabkan, dan memunculkan (mengadakan/mewujudkan), hingga elemen-elemen sederhana dari pemahaman mereka, dan menghilangkan dari mereka elemen-elemen yang dimasukkan dalam apa yang dipertimbangkan sebagai yang aksidental (h. 60).

Kami mengatakan jika sesuatu tidak ada, dan jika setelah ketiadaan kemudian itu ada karena hal tertentu, kami menyebutnya akibat (efek)[28]. Pada titik ini kami tidak peduli jika salah satu dari dua hal memiliki sesuatu yang lain sebagai predikatnya—apakah sama (dengannya) (h. 61), lebih umum (darinya), atau lebih khusus (darinya), sehingga orang, misalnya akan per-

28 Arab: *maf'ulun.*

lu menambahkan, dengan mengatakan: "Setelah ketiadaan, ia ada karena hal itu—dengan pergerakan hal itu dengan segera (nirjeda) atau melalui instrumen, dengan desain (rancangan) manasuka, atau tidak demikian, yakni secara alami, oleh generasi (pembangkitan) atau oleh sesuatu yang lain, atau dengan apa yang sesuai dengan ini." Saat ini kita tidak menggubris hal-hal tersebut, karena memang hal-hal tersebut merupakan tambahan belaka dari suatu akibat, dan karena sebab yang mewujudkan akibat itu adalah sesuatu yang kita sebut agen[29] (h. 62). Apa yang membuktikan kesetaraan ini (antara agen dan akibat) adalah jika seseorang berkata, "Saya bertindak melalui instrumen," "melalui gerakan," "melalui desain," "atau secara alamiah," dengan demikian seseorang tidak menyebutkan sesuatu yang bertentangan dengan tindakan sebagai tindakan atau yang termasuk pengulangan (repetisi) dalam pengertian (tindakan itu).

Mengenai kontradiksi, misalnya jika pemahaman suatu tindakan mencegah (tindakan) terjadi secara alami dan seseorang berkata, "Saya bertindak secara alami," seolah-olah orang berkata "Saya bertindak dan saya tidak bertindak." Adapun pengulangan, jika pemahaman suatu tindakan, misalnya termasuk pilihan dan orang berkata "Saya bertindak karena pilihan", seolah-olah orang berkata "manusia binatang" (h. 63).

Jika ini yang dimaksud dengan tindakan, atau (jika) beberapa (dari ini) adalah makna dari suatu tindakan, itu tidak akan merugikan kita dalam tujuan kita, karena dalam pemahaman suatu tindakan ada keberadaan (eksistensi) dan ketidakberadaan (non-eksistensi). Fakta bahwa keberadaan setelah ketiadaan seolah-olah fakta ini adalah atribut yang didasarkan pada keberadaan (eksistensi) ini (h. 64).
Di sisi lain, ketiadaan (non-eksistensi) tidak tergantung pada

29 Arab: *Fa'il*.

agen dari keberadaan akibat. Karena kenyataan bahwa keberadaan ini digambarkan sebagai setelah ketiadaan, bukanlah karena tindakan agen mana pun atau penciptaan dari pencipta apa pun, karena keberadaan ini adalah sesuatu seperti yang diperkenankan untuk tidak ada (h. 65). Oleh karena itu, tetap saja ketergantungan (keberadaan ini), sejauh itu merupakan keberadaan ini, baik (ketergantungan) keberadaan yang eksistensinya niscaya, maupun (ketergantungan) keberadaan yang keberadaannya harus didahului oleh ketiadaan.

Bab 3. Penyelesaian[30] dan Isyarat: Dua Cara Di Mana Sesuatu Mungkin Niscaya Melalui Yang Lain

OLEH karena itu, mari kita pertimbangkan sekarang yang mana di antara dua hal ini (keberadaan yang bergantung pada hal-hal lain) bergantung. Jadi, kami mengatakan bahwa: pemahaman mengenai keberadaan yang niscaya tidak melalui dirinya sendiri melainkan melalui sesuatu yang lain tidak mencegahnya menjadi satu dari dua bagian (divisi) (h. 66). Salah satunya adalah: [1] yang keberadaannya senantiasa niscaya melalui yang lain. Yang lain [2] adalah yang keberadaannya kadang niscaya melalui yang lain. "Yang keberadaannya niscaya melalui yang lain," kadang didasarkan dari dua pemilahan ini, sementara " yang keberadaannya niscaya melalui dirinya sendiri" itu dinegasikan untuk keduanya sehubungan dengan pemahaman (atasnya)—kecuali sesuatu yang bersifat eksternal mencegah hal ini terjadi (h. 67).

Keberadaan yang didahului oleh ketiadaan hanya memiliki satu cara (mengada melalui yang lain). Dalam pemahaman, hal ini lebih spesifik daripada pemahaman sebelumnya. "Ketergantungan pada sesuatu yang lain" didasarkan dari kedua pemahaman (h. 68). Jika ada dua gagasan, yang mana satu lebih umum dari yang lain, dan jika gagasan (yang ketiga) didasarkan pada pe-

30 Arab: *Takmilah*.

mahaman keduanya, maka gagasan (ketiga) dengan sendirinya terutama milik yang lebih umum (h. 69) dan yang kedua ke (gagasan) yang lebih spesifik selanjutnya. Hal ini karena gagasan itu tidak melekat pada yang lebih spesifik kecuali jika sudah melekat pada yang lebih umum. Kebalikannya tidaklah benar (h. 70). Sehingga jika diperkenankan keberadaan yang didahului oleh ketiadaan tidak perlu melalui yang lain, dan (jika hal itu) mungkin menurut definisinya, ini tidak akan menjadi suatu ketergentungan.

Oleh karena itu jelas bahwa ketergantungan ini disebabkan oleh cara lain. Karena atribut[31] ini merupakan predikat permanen dari keberadaan yang disebabkan, tidak hanya dalam kondisi awal keberadaan mereka, oleh karena itu ketergantungan ini, permanen (h. 71). Demikian pula, jika ia termasuk dalam keberadaannya didahului oleh ketiadaan, maka keberadaan ini tidak hanya bergantung pada waktu ia ada, setelah tidak ada, hanya supaya setelah itu ia dapat melepaskan agennya.

Bab 4. Perhatian: Mengenai Yang Mendahului Penggerak Segala Sesuatu

APA yang mulai ada setelah tidak ada memiliki prioritas di mana ia tidak ada, tidak seperti prioritas yang dimiliki "satu" atas "dua", di mana yang sebelum dan yang sesudah dapat bersama-sama dalam keberadaan aktual (h. 72). Sebaliknya, itu adalah prioritas sebelum yang tidak bertahan dengan setelahnya. Dalam prioritas semacam ini, ada juga pembaruan posterioritas (yang kemudian) setelah diskontinuitas yang sebelumnya (h. 73).

Prioritas ini tidak sama dengan ketiadaan (non-eksistensi), karena ketiadaan mungkin terjadi setelahnya (posterior) (h. 74); juga bukan agen itu sendiri, karena agen mungkin sebelum,

31 Arab: *shifat*.

bersamaan dengan, dan setelahnya. Oleh karena itu prioritas ini adalah sesuatu yang lain di mana interupsi dan pembaruan berlangsung terus menerus (h. 75). Telah anda pelajari bahwa kontinuitas seperti itu, yang sesuai dengan gerakan dalam ukuran, tidak dapat disusun kecuali dari (bagian-bagian) yang dapat dibagi.

Bab 5. Isyarat: Mengenai Kuiditas Waktu (h. 76)

KARENA pembaruan tidak mungkin kecuali dengan perubahan keadaan (kondisi), dan perubahan keadaan tidak mungkin kecuali bagi sesuatu yang memiliki kapasitas untuk mengubah keadaan—maksud saya suatu subjek—kontinuitas ini kemudian bergantung pada penggerak dan yang dapat digerakkan—maksudnya pada perubahan dan hal yang dapat diubah. Namun, yang memungkinkan untuk senantiasa (bergerak) dan tidak diinterupsi (oleh jeda/diam) adalah keadaan yang sirkular (h. 77).

Kontinuitas ini rentan terhadap pengukuran, karena suatu (keadaan) sebelum, bisa jadi lebih dekat atau lebih jauh. Oleh karena itu, kuantitas mengukur perubahan. Inilah waktu (h. 78) yakni kuantitas gerak, bukan dalam aspek jarak melainkan dalam aspek prioritas (awal) dan posterioritas (kemudian) yang tidak berdampingan.

Bab 6. Isyarat: Segala Sesuatu yang Mulai Ada adalah Mungkin Ada Sebelum Ada dan Berada Dalam Suatu Subjek

APA pun yang mulai ada, harus memiliki kemungkinan keberadaan sebelum ada. Dengan demikian kemungkinan keberadaannya terwujud (h. 79). Kemungkinan ini bukanlah kapasitas dari apa yang memiliki kekuasaan atas yang ada; sebaliknya, jika dikatakan mengenai ketidakmungkinan bahwa seseorang tidak memiliki kekuasaan atasnya karena tidak mungkin dalam dirinya sendiri, maka dikatakan bahwa (h. 80) seseorang tidak memiliki kekuasaan atasnya karena ia tidak memi-

liki kekuasaan atasnya atau bahwa itu mustahil dalam (h. 81) dirinya sendiri karena hal itu mustahil dalam dirinya sendiri. Oleh karena itu jelas bahwa kemungkinan ini adalah sesuatu selain (h. 82) fakta bahwa yang memiliki kekuasaan atas yang ada memiliki kekuasaan atas yang ada (h. 83). Tidak ada sesuatu yang dapat dipahami (intelijibel) dalam dirinya sendiri yang keberadaannya (eksistensinya) di luar subjek. Sebaliknya, hal itu relatif dan dengan demikian membutuhkan subjek (h. 84). Oleh karena itu apa yang mulai ada didahului oleh kekuatan untuk ada dan oleh subjek.

Bab 7. Perhatian: Posterioritas Esensial dari Hal-hal yang Mungkin

SUATU hal mungkin belakangan (posterior) terhadap yang lain dalam banyak hal, seperti posterioritas waktu dan ruang. Sekarang kita tidak perlu (mempertimbangkan) dalam kelompok (hal-hal posterior) apa pun kecuali apa yang diperlukan oleh keberadaan, sekalipun tidak mustahil itu terjadi dalam waktu secara simultan (dengan yang sebelumnya). Ini terjadi ketika keberadaan sesuatu berasal dari (h. 85) yang lain dan keberadaan yang lain bukan darinya. Yang lebih dulu tidak diperhitungkan ada kecuali setelah yang kemudian telah terealisasi keberadaan aktualnya (h. 86). Yang lebih dulu tidak memediasi keberadaan antara yang kemudian dan hal-hal lain; melainkan, keberadaan hadir pada yang kemudian, tidak dari yang lebih dulu. Keberadaan tidak mencapai yang pertama kecuali setelah mencapai yang terakhir (h. 87). Ini dicontohkan dengan perkataan anda: "Saya menggerakkan tangan saya, maka kunci bergerak," atau "mengikuti itu, kuncinya bergerak." Anda tidak mengatakan: "Kunci bergerak, karena itu tangan saya bergerak," atau (h. 88) "mengikuti itu, tangan saya bergerak." Hal ini terlepas dari kenyataan bahwa kedua hal (bergerak) dalam waktu secara simultan. Posterioritas ini berkaitan dengan esensi.

Anda juga tahu bahwa keadaan sesuatu merupakan milik hal itu menurut esensinya[32], dan bukan menurut yang lain, secara esensial mendahului (prior) keadaan sesuatu yang berasal dari sesuatu selain hal itu sendiri (h. 89). Apa pun yang ada karena sesuatu selain dirinya sendiri layak (atas) ketiadaan (non-eksistensi) jika terisolasi[33], atau keberadaan tidak menjadi miliknya jika terisolasi. Sebaliknya, keberadaan menjadi miliknya hanya karena sesuatu yang lain (h. 90). Oleh karena itu ia tidak memiliki keberadaan sebelum ia memiliki keberadaan. Ini adalah permulaan esensial dari keberadaan[34].

Bab 8. Perhatian: Setelah Suatu Hal Sempurna Sebagai Penyebab Aktual, Akibatnya jadi Niscaya

[A] KEBERADAAN suatu akibat tergantung pada sebab, sejauh sebab itu berada dalam keadaan sebagai sebab, seperti keadaan alam, kehendak, atau beberapa hal lebih lanjut yang harus menjadi salah satu dari hal-hal eksternal yang mengambil bagian dalam penyempurnaan sebuah sebab sebagai sebab aktual. Hal-hal demikian itu dicontohkan oleh [1] instrumen, (seperti) kebutuhan seorang tukang kayu atas palu (h. 91); [2] materi, (seperti) kebutuhan seorang tukang kayu atas kayu; [3] asisten, (seperti) kebutuhan tukang gergaji pada tukang gergaji lain[35]; [4] waktu, (seperti) kebutuhan manusia akan musim panas (kemarau) (h. 92); atau [5] panggilan, (yakni seperti) kebutuhan akan makan pada rasa lapar, atau [6] penghilangan penghalang, (seperti) orang yang mencuci perlu untuk menghilangkan hujan deras[36] (h. 93).[37]

32 Arab: *as'syai' al-ladzi yakunu li as-syai' bi 'itibari dzatihi*.

33 Baca: menyendiri/terisolasi dari penyebabnya—penerj.

34 Arab: *wa huwa al-huduts adz-zati*.

35 Baca: penggergaji dalam konteks ini adalah gergaji tradisional yang mana setiap ujung gagang gergaji digerakkan oleh dua orang yang berbeda sehingga gergaji bisa bekerja simultan—penerj.

36 Baca: saat orang mencuci namun cuaca ternyata hujan, niscaya ia ingin cuaca berganti cerah—penerj.

37 Dalam edisi Inati (h. 138), contoh kelima dari enam contoh tidak teter-

[B] Ketiadaan akibat tergantung pada tidak adanya penyebab dalam suatu keadaan yang dengannya itu merupakan penyebab aktual, apakah penyebab itu sendiri ada namun tidak dalam keadaan demikian, atau apakah penyebab itu tidak ada sama sekali. [C] Jika tidak ada halangan eksternal, dan (jika) agen itu sendiri ada, sekalipun tanpa menjadi sebab esensial, keberadaan akibat akan tergantung pada keberadaan keadaan tersebut di atas. Jadi, jika keadaan seperti itu ada, entah sebagai (sesuatu yang) alami, sebagai kehendak yang menentukan, atau sebagai sesuatu yang lain, keberadaan akibat menjadi niscaya. Di sisi lain, jika kondisi demikian tidak ada, ketiadaan akan suatu akibat menjadi niscaya. Jika keberadaan dan ketiadaan dari keadaan seperti itu diasumsikan sebagai terus terjadi (selamanya) yang bersesuaian dengannya juga akan selamanya. (Jika hal itu diasumsikan sebagai) suatu waktu, hal yang bersesuaian dengannya juga akan terjadi suatu waktu (saja). [D] Jika hal itu diperkenankan bahwa suatu hal memiliki keadaan seragam dalam segala sesuatu, dan memiliki akibat, tidak terlalu mengada-ada bahwa akibat ini selalu akan mengikutinya selamanya (h. 94). Oleh karena itu, jika ini tidak disebut sebagai akibat karena tidak didahului oleh ketiadaan, tidak ada soal dalam penamaan karena maknanya sudah jelas.

Bab 9. Perhatian: Mengenai Makna *Al-Ibda* (h. 95)

[1] PENCIPTAAN langsung (*al-ibda*) adalah perkara memberikan keberadaan kepada yang lain yang tidak bergantung pada apa pun selainnya—tanpa perantaraan materi, instrumen (alat), atau waktu. [2] Apa yang didahului oleh noneksistensi temporal, di sisi lain, tidak dapat melepaskan perantara. [3] Penciptaan langsung berada dalam tingkatan yang lebih agung daripada penciptaan material (*at-takwin*) dan penciptaan temporal (*al-ihdats*).

jemahkan dan langsung ke contoh keenam. Sementara dalam edisi editorial Dunya (h. 92), contoh kelima jelas ada. Di sini kami mengikuti Dunya—penerj.

Bab 10. Perhatian dan Isyarat: Keberadaan Hal-hal yang Mungkin dalam Dirinya Sendiri Diniscayakan oleh Penyebabnya (h. 96)

JELASLAH bagi akal pertama bahwa keseimbangan salah satu dari dua ekstremitas dari kemungkinan sesuatu yang tidak ada dan kemudian ada menjadi lebih disukai (di atas ekstremitas yang lain) karena hal atau sebab tertentu, meskipun mungkin saja pikiran (manusia) tidak memperhatikan bukti ini dan menggunakan jenis bukti (lainnya) (h. 97). Penekanan keseimbangan dan pemberian (apropriasi) karena hal itu, terjadi baik setelah diniscayakan oleh sebab atau tanpa diniscayakan, melainkan terjadi oleh sebab dalam dimensi kemungkinan, karena sama sekali tidak ada penekanan keseimbangan yang dicegah untuk dihasilkan (diproduksi) oleh penyebab. Jadi, kita kembali ke keadaan semula, yakni mencari penyebab penekanan keseimbangan sekali lagi, dan untuk ini tidak akan ada keberhasilan. Oleh karena itu, yang benar adalah bahwa (penekanan keseimbangan) diniscayakan oleh penyebab.

Bab 11. Perhatian: Lantaran Realitasnya Tak Terpisahkan, Yang Satu Hanya Bisa Menciptakan Satu Hal

PEMAHAMAN mengenai sebab tertentu sejauh (a) niscaya mengikuti darinya adalah selain dari pemahaman mengenai sebab tertentu karena (b) niscaya mengikuti darinya (h. 98). Jika yang satu niscaya membuat daua hal, ini karena dua aspek yang berbeda dalam pemahaman dan kenyataan (h. 99). Kedua aspek ini di antara konstituen dari yang satu, penyertanya niscaya[38], atau elemen-elemen individualnya[39] (h. 100). Jika kedua aspek ini diasumsikan sebagai salah satu dari hal-hal yang niscaya menyertainya, sekali lagi penelaahan kembali ke kasus semula. Dengan demikian anda dituntun ke kedua aspek yang berbeda di antara unsur-unsur konstituen penyebabnya

38 Arab: *aw min lawazimihi* (atau dari kelazimannya).

39 Arab: *aw bi at-tafriqi*.

(h. 101), baik karena kuiditasnya atau keberadaannya (h. 102) atau karena elemen-elemen individualnya. Oleh karena itu setiap hal yang niscaya menghasilkan dua hal secara beriringan, yang keduanya tidak dimediasi oleh yang lain, (atau) memiliki realitas yang dapat dibagi.

Bab 12. Waham dan Perhatian: Mengenai Perbedaan Pandangan mengenai Keniscayaan dan Kemungkinan Sesuatu

SEKELOMPOK orang mengatakan bahwa: hal-hal yang indrawi ada dengan esensinya dan niscaya dengan sendirinya (h. 103)

Namun, jika anda mengingat apa yang telah disinggung bagi anda mengenai kondisi mengenai yang niscaya ada, anda tidak akan menemukan hal yang indrawi ini niscaya dan akan melafalkan firman Allah: "Aku tidak menyukai hal-hal yang lenyap."[40] Karena apa yang berada di bawah dimensi kemungkinan adalah (jenis) yang menghilang[41].

Yang lain berkata: "Justru, keberadaan indrawi ini disebabkan." Kemudian mereka berbeda (pendapat) (h. 104). Beberapa dari mereka mengklaim bahwa unsur dan materi utamanya bukanlah disebabkan, melainkan susunannya (*shan'atah*) yang disebabkan. Jadi, orang-orang ini menempatkan dua hal yang niscaya dalam keberadaan. Bagaimanapun (kiranya) anda sangat menyadari mengenai ketidakmungkinan itu.

Yang lain dari mereka mengaitkan keniscayaan keberadaan dengan dua hal yang bertentangan atau dengan sejumlah hal dan menganggap segala sesuatu yang lain berasal darinya (h. 105). Orang-orang ini memiliki penilaian yang sama dengan orang-orang sebelumnya.

40 Quran (6: 67): *La uhibbu al-afilin*.
41 Baca: fana.

Yang lain sependapat bahwa yang keberadaannya niscaya adalah satu; kemudian mereka berselisih (di antara mereka sendiri). [1] Sekelompok dari mereka mengatakan bahwa itu terus berlanjut tanpa adanya (eksistensi) sesuatu yang dihasilkan darinya. Kemudian ia (wujud niscaya) mulai menginginkan keberadaan (eksistensi) sesuatu darinya (h. 106). Jika bukan karena ini, keadaan baru[42] dari berbagai jenis (eksistensi) akan memiliki masa lalu (regresi) yang tak terbatas, (namun) mereka ada secara aktual[43]. Hal ini karena setiap dari mereka ada; oleh karena itu mereka semua ada. Jadi, suatu totalitas yang terbatas keberadaannya adalah milik yang tak terhingga dari hal-hal yang menggantikan(nya).

Mereka mengatakan: "tetapi hal ini mustahil." Jika ada totalitas yang membatasi bagian-bagiannya secara bersamaan, ia berada di bawah penilaian yang sama[44]. Bagaimana mungkin salah satu dari keadaan-keadaan ini digambarkan sebagai (h. 107) tidak ada (tidak mewujud) kecuali setelah apa yang tak terbatas, sehingga ia menjadi bergantung pada (bagian) yang tidak terbatas, dan dengan demikian yang tidak terbatas menjadi terganggu karenanya? Setelah itu, setiap kali kondisi ini diperbarui, jumlah keadaan itu menjadi bertambah. Namun bagaimana mungkin hal-hal yang tak terhingga itu bisa bertambah?

Dari golongan ini ada yang mengatakan bahwa (alam) semesta ada karena lebih baik ada (daripada tidak ada) (h. 108). Yang lain mengatakan bahwa keberadaan semesta mustahil kecuali pada saat ia mengada (mewujud). Yang lain lagi mengatakan bahwa keberadaan semesta tidak bergantung pada waktu atau pada hal lain, kecuali pada agennya[45]. Namun, mereka tidak

42 Arab: *mutajaddidatun*.
43 Baca: secara eksternal—penerj.
44 Baca: totalitasnya ternegasi parsialitas—penerj.
45 Baca: penggeraknya—penerj.

menelaah (alasan) mengenai bertindak atau tidak bertindak[46]. Jadi kelompok ini sama dengan kelompok tersebut (sebelumnya). [2] Bertentangan dengan hal demikian (tadi), ada kelompok yang menegaskan kesatuan Yang Pertama. Mereka mengatakan bahwa semua atribut dan keadaan utama dari yang keberadaannya niscaya melalui dirinya sendiri juga memiliki keberadaan (eksistensi) niscaya (h. 109) dan bahwa, dalam ketiadaan mutlak, tidak ada keadaan yang dapat dibedakan yang mana hal itu lebih memadai bagi Yang Pertama untuk tidak membawa ke dalam keberadaan sesuatu atau untuk hal-hal yang terutama tidak dihasilkan oleh Yang Pertama atau keadaan yang berlawanan.

Lebih jauh lagi, tidak diperkenankan bahwa kehendak yang diperbaharui muncul kecuali karena suatu motif, atau muncul secara sembarangan. Demikian pula, tidak diperkenankan bahwa suatu sifat atau sesuatu hal yang lain muncul tanpa pembaruan keadaan (atas agen) (h. 110). Bagaimana suatu kehendak muncul karena keadaan yang diperbaharui saat keadaan yang diperbarui sama dengan yang mempersiapkan pembaruan untuknya—(apakah) yang terakhir diperbarui? Jika tidak ada pembaruan, keadaan di mana tidak ada pembaruan akan menjadi satu dan keadaan yang sama berlanjut dengan cara yang sama—apakah anda menganggap pembaruan sebagai milik sesuatu yang ada (saat itu) atau sesuatu (h. 111) yang telah terhapuskan. Hal ini dicontohkan oleh keindahan tindakan setiap kali terjadi (hadir), atau pada waktu yang ditentukan, atau dengan cara lain yang telah disebutkan, atau oleh keburukan yang merupakan milik tindakan atau yang telah terhapuskan, atau suatu rintangan, atau hal yang lain yang telah dihapus (h. 112).

Mereka mengatakan bahwa jika motif yang menghalangi yang keberadaannya niscaya untuk mengalir ke dalam kebaikan dan

46 Baca: yang berhubungan dengan kehendak. Sebab tindakan agen menentukan keberadaan akibat—penerj.

keunggulan adalah bahwa efeknya niscaya didahului oleh ketiadaan, maka motif ini lemah. Kelemahannya telah diungkapkan pada orang yang memiliki pikiran tadi itu, karena ia ada dalam setiap keadaan dan tidak lebih layak mendapat prioritas di suatu keadaan daripada keadaan lain (h. 113).

Mengenai akibat sebagai yang memiliki keberadaan mungkin dalam dirinya sendiri dan keberadaan yang niscaya melalui yang lain, ini tidak bertentangan dengan (ia menjadi) berada (secara) permanen melalui yang lain, sebagaimana yang telah diberitahukan kepada anda.

Sementara yang tidak terbatas adalah suatu totalitas yang ada karena setiap (darinya) ada pada waktu tertentu, ini adalah pendapat yang salah. Ini karena jika suatu penilaian benar untuk setiap orang, itu tidak (harus) benar untuk totalitas yang direalisasikan; jika tidak, akan tepat untuk mengatakan bahwa mungkin bagi totalitas tak terbatas untuk menjadi ada karena hal itu mungkin bagi tiap-tiap (darinya) untuk mengada. Dengan demikian kemungkinan akan didasarkan pada totalitas sebagaimana ia didasarkan pada tiap-tiap (totalitasnya).

Mereka mengatakan bahwa keadaan tak terbatas yang telah mereka singgung tidak berhenti menjadi tidak ada, (tidak menjadi ada) kecuali satu demi satu (h. 114), dan ketidakterbatasan yang tidak ada mungkin melibatkan lebih atau kurang tanpa hal ini menyebabkan pelanggaran dalam keadaan yang tak terbatas dalam ketiadaan (non-eksistensi).

Mengenai ketergantungan salah satu dari keadaan ini untuk lebih dahulu (prior) padanya, yang tidak terbatas, atau kebutuhan akan beberapa dari keadaan ini untuk menjadi yang tidak terbatas terputus untuk mencapainya, ini adalah pandangan

yang bohong. Demikian karena maksud dari pernyataan kami, "Ini dan itu tergantung pada ini dan itu," adalah bahwa dua hal bersama-sama digambarkan sebagai tidak ada, dan keberadaan yang kedua tidak mungkin kecuali setelah keberadaan yang pertama tidak ada.

Hal yang sama berlaku untuk kebutuhan. Lebih jauh, tidak pernah benar untuk mengatakan pada satu waktu bahwa yang terakhir bergantung pada keberadaan yang tak terbatas atau membutuhkan (h. 115) yang tak terbatas untuk mencapainya. Sebaliknya, (jika) anda mengira saat tertentu, anda akan menemukan antara itu (yang awal) dan yang kemudian itu satu, (yakni) hal yang terbatas.

Jadi: setiap saat[47], demikianlah atributnya, terutama karena totalitasnya hadir untuk anda dan (sekaligus) setiap bagian (darinya) adalah satu[48].

Jika dengan ketergantungan ini anda memaksudkan bahwa (hal) ini tidak ada kecuali setelah adanya hal-ihwal—setiap hal berada pada waktu yang berbeda—maka tidak mungkin menghitung jumlah hal-ihwal demikian itu. Ini tidak masuk akal, karena ini adalah hal yang sama yang diperdebatkan, yaitu: apakah hal itu mungkin atau tidak. Lalu bagaimana itu bisa menjadi premis dalam sanggahannya? Apakah dengan mengubah ekspresi (ungkapan) dengan (anggapan) bahwa hal itu tidak mengubah maknanya?

Oleh karena itu pertimbangan atas apa yang telah kami tunjukkan mensyaratkan bahwa Sang Pencipta (h. 116), yang Niscaya Ada, tidak memiliki hubungan yang berbeda dengan (keragaman) waktu dan hal-hal yang memperoleh keberadaan primer

47 Arab: *fa fi jami'i al-auqati*.
48 Arab: *wa kullu wahidin, wahidun*.

mereka darinya dan dengan konsekuensi esensial dari pertimbangan ini, kecuali sebagai keniscayaan akibat dari keragaman yang diikuti oleh perubahan.

Ini adalah doktrin-doktrin[49] (kebenaran). Pilihlah (di antaranya) yang sejalan dengan nalarmu, dan bukan nafsumu, setelah menegaskan bahwa Yang Niscaya Ada (*wajib al-wujud*) adalah satu.

49 Arab: *fa hadzihi hiya al-madzahib.*

KELAS KEENAM (h. 117)
Mengenai Penghabisan, Mengenai Prinsip-prinsipnya, dan Mengenai Susunan [Keberadaan][50]

Bab 1. Perhatian: Makna "Kekayaan Sempurna" (h. 118)

TAHUKAH anda apa yang memiliki kekayaan sempurna?[51] Itu adalah apa yang tidak bergantung pada apa pun di luar (diri)-nya dalam tiga hal: [1] dalam esensinya (h. 119), [2] dalam disposisi yang memegang esensinya, [3] dan dalam disposisi sempurna dalam kaitannya dengan esensinya. Jadi yang membutuhkan sesuatu di luar (diri)-nya untuk memiliki esensi yang lengkap (h. 120), atau keadaan yang memegang esensinya, seperti bentuk, keindahan atau sesuatu yang lain, atau kondisi yang memiliki hubungan tertentu, seperti pengetahuan atau kapasitas atas pengetahuan dan kekuasaan dan kapasitas atas kekuasaan (h. 121), adalah fakir yang membutuhkan perolehan[52].

50 Syarah At-Thusi: [bagian ini menjelaskan] penghabisan sesuatu yang digerakkan, dan kapan ia sampai pada limitasinya. Lebih tepatnya: mengenai akhir dari gerak.

51 Arab: *a-ta'rifu ma al-ghaniyyu al-ghina at-tam?*

52 Arab: *fa huwa faqirun muhtaju ila kasbin.*

Bab 2. Kesempurnaan Tuhan Tidak Tergantung pada Ciptaan-Nya (h. 122)

HARUS anda ketahui bahwa sesuatu yang terbaik hanya jika hal lain diciptakan olehnya, dan penciptaannya lebih cocok dan lebih tepat daripada tidak menciptakannya, sedemikian rupa sehingga jika hal lain tidak diciptakan olehnya, maka yang mutlak lebih cocok dan lebih baik tidak ada. Demikian pula apa yang relatif lebih cocok dan lebih baik, itu tidak. Oleh karena itu, kesempurnaan tertentu ditolak—ini membuatnya membutuhkan perolehan[53].

Bab 3. Perhatian: Tuhan dan Makhluk Mulia Lainnya Tidak Dapat Berusaha Melakukan Sesuatu yang Baik untuk Apa yang Di Bawah Mereka (h. 123)

BETAPA buruk bila dikatakan bahwa: hal-hal yang dimuliakan (*al-umur al-'aliyat*) melakukan sesuatu untuk apa yang (berada) di bawah mereka karena lebih baik bagi mereka dan, untuk menjadi pelaku perbuatan baik karena termasuk apa yang baik dan pantas untuk hal-hal yang mulia (*bi al-asya'I as-syarifati*), dan bahwa Yang Pertama (*al-Awwal*), Yang Riil (*al-Haqq*), melakukan sesuatu untuk tujuan sesuatu (yang lain) dan ada alasan untuk tindakannya.

53 Dalam bab ini, Ibn Sina, sebagaimana diuraikan At-Thusi, bicara ihwal pendapat para Mutakallim yang berselisih atas pendapat kesempurnaan Tuhan dalam penciptaan. Suatu pendapat mengunggulkan kesempurnaan Tuhan terletak dalam tindakannya menciptakan, sehingga mengimplikasikan ketidaksempurnaan-Nya saat tidak menciptakan. Menurut seikh Ra'is, ini keliru sehubungan dengan kesempurnaan Tuhan tidak tergantung pada adanya penciptaan atau tidak adanya penciptaan sama sekali. Kesempurnaan-Nya meniscayakan negasi pada kebutuhan atas yang lain—penerj.

Bab 4. Tindak Lanjut: Makna "Raja Sejati" (h. 124)

TAHUKAH anda apa itu raja? Raja yang sejati adalah raja yang benar-benar kaya, raja yang tidak dapat diberi apa pun dalam hal apa pun, dan raja yang memiliki esensi segala sesuatu. Ini karena segala sesuatu berasal darinya atau termasuk di antara hal-hal yang esensinya berasal darinya. Jadi, segala sesuatu selain itu adalah miliknya dan Ia tidak membutuhkan apa pun.

Bab 5. Perhatian: Makna Kedermawanan[54] (h. 125)

TAHUKAH anda apa itu kedermawanan? Kedermawanan adalah memberikan manfaat (apa) yang musti, tanpa imbalan. Oleh karena itu boleh jadi orang yang memberikan pisau pada orang yang tidak memerlukannya tidaklah dermawan. Juga, orang yang memberi untuk mendapatkan imbalan dari dia yang berurusan dengannya tidak dermawan (h. 126). Tidak semua imbalan itu [untuk] hal yang sama, tetapi [mungkin juga untuk] sesuatu yang lain, [seperti] bahkan rasa syukur, pujian, menyingkirkan celaan dan pencapaian yang lebih baik, atau terhadap yang butuh (musti).

Jadi, orang yang memberi dengan dermawan untuk dihormati atau diterimakasihi, atau untuk memperoleh kebaikan dari tindakannya, adalah orang yang mencari imbalan dan tidak murah hati (h. 127). Oleh karena itu dermawan sejati adalah orang yang mendapat manfaat darinya, bukan karena keinginan dalam dirinya atau karena niat mencari sesuatu yang akan kembali kepadanya. Harus anda ketahui bahwa orang yang melakukan sesuatu, [karena] jika seseorang tidak melakukannya, itu akan buruk baginya atau tidak baik baginya, maka dia [berusaha] untuk mendapatkan imbalan dari tindakannya.

54 Arab: *Al-Jud*.

Bab 6. Entitas-Entitas Agung Tidak Memiliki Akhir terhadap Apa yang Lebih Rendah dari Mereka, dan Tuhan Tidak Memiliki Akhir dalam Segala Sesuatu (h. 128)

YANG agung[55] tidak mencari sesuatu untuk perkara-perkara rendah[56], sehingga yang rendah itu menjadi tujuan (akhir) bagi yang agung. Apa yang merupakan tujuan (akhir) dapat dibedakan dari kebalikannya sehubungan dengan pilihan (h. 129). Menurut pembuat pilihan, apa yang merupakan tujuan (akhir) lebih utama dan lebih dibutuhkan (daripada tidak), sehingga jika memang benar untuk mengatakannya: hal itu pada dirinya sendiri lebih utama dan lebih baik (daripada tidak), namun hal itu tidak demikian sehingga menurut agen (*al-fa'il*) yang mencarinya dan menghendakinya lebih utama dan lebih baik bagi agen (daripada tidak); maka itu bukanlah akhir. Oleh karena itu, Raja Yang Dermawan dan Riil tidak memiliki akhir, dan (entitas-entitas) Agung tidak memiliki landasan sebagai tujuan (akhir).

Bab 7. Perhatian (Penyempurnaan): Entitas-entitas yang Tidak Bergerak dan Tidak Berkeinginan Tidak Mencari Akhir Dalam hal Apa pun

APA pun yang memiliki gerak permanen dengan kehendak mengantisipasi salah satu tujuan yang disebutkan di atas yang kembali padanya, termasuk menjadi baik atau layak dipuji. Oleh karena itu, tindakan dari apa yang berada di atas itu berada di atas gerak dan kehendak.

Bab 8. Waham dan Perhatian: Yang Kaya Diniscayakan Melakukan Kebaikan oleh Sifat Intrinsik dari Kebaikan (h. 130)

HARUS anda ketahui bahwa apa yang dikatakan mengenai perbuatan baik, yakni bahwa perbuatan itu niscaya dan baik

55 Arab: *wa al-'aliy.*

56 Arab: *li ajli as-safili.*

pada dirinya sendiri, adalah sesuatu yang tidak masuk (kategori) karena dipilih oleh Yang Kaya, kecuali jika melakukan kebaikan itu mengangkat Yang Kaya di atas ketidaksempurnaan, mengagungkannya, dan menyucikannya; sementara meninggalkannya menciptakan dalam dirinya kekurangan dan kerugian. Namun, semua ini bertentangan dengan Yang Kaya (sendiri).

Bab 9. Isyarat: Mengenai Limpahan Tatanan Keberadaan Universal dari Akal Ilahi (h. 131)

JIKA anda melakukan pencarian yang tulus, anda tidak akan menemukan apa pun untuk dikatakan kecuali bahwa pengejawantahan tatanan universal dalam prapengetahuan (Ilahiah) bersamaan dengan waktu yang niscaya dan tepat adalah hal dari mana tatanan itu (berasal), dengan pengaturan dan detil, mengalir masuk dengan cara yang dapat dipahami (intelijibel)[57] (h. 132). Semua ini adalah pemeliharaan (h. 133). Ini adalah ringkasan, yang nanti saya akan pandu anda (mengenai pembahasan) atas rinciannya.

Bab 10. Perhatian: Mengenai Keberadaan Akal Samawi yang Terpisah (h. 134)

TELAH menjadi jelas bagi anda bahwa gerakan-gerakan samawi bergantung pada [a] kehendak universal dan [b] pada kehendak partikular. Selanjutnya, anda tahu bahwa prinsip kehendak pertama yang universal dan mutlak mustilah merupakan esensi intelektual yang terpisah (h. 135). Jika kehendak ini menyempurnakan substansi(Nya) dengan kebajikannya sendiri, itu tidak akan disertai dengan kekurangan. Jadi, itu akan menjadi kehendak yang menyerupai pemeliharaan yang telah disebutkan.

Anda juga tahu bahwa apa yang dimaksudkan secara universal bukanlah salah satu hal yang diperbarui dan terputus, baik se-

57 Arab: *ma'qulan faidhanihi*.

cara terputus-putus atau terus-menerus. Sebaliknya, ia memiliki (h. 136) (sesuatu) yang dihasilkan secara alami, dan ketiadaan (alami). Tidak diperkenankan untuk mengatakan mengenai hal-hal yang permanen: bahwa sesautu yang menjadi milik mereka tidak berhenti menjadi tidak ada dan kemudian terwujud. Sekali lagi, tidak diperkenankan untuk dikatakan bahwa hal seperti itu belum berhenti diwujudkan, melainkan dicari. Sebaliknya, semua kesempurnaan hal-hal yang tetap (permanen) ada dan riil. Mereka tidak partikular atau dugaan atau imajiner. Selanjutnya, hubungan yang menyerupai hal-hal yang telah kami sebutkan dengan wadag-wadag samawi tidak sama dengan hubungan jiwa kita dengan wadag (jisim) kita dalam menghasilkan satu hewan, sebagaimana dalam kasus (diri) kita. Hal ini karena jiwa salah satu dari kita terikat dengan wadag (jisimnya) sejauh (h. 137) wadag itu lengkap, untuk mencari darinya prinsip-prinsip kesempurnaan. Jika bukan karena ini, jiwa dan tubuh kita akan menjadi dua substansi yang terpisah.

Sementara jiwa samawi[58], ia [a] memiliki kehendak partikular atau [b] kehendak universal yang menjadi sandarannya untuk memperoleh semacam kesempurnaan—jika jiwa samawi (memiliki kehendak universal). Dalam hal ini ada misteri.

Bab 11. Isyarat dan Perhatian: Mengenai Sebab Final Gerakan Samawi (h. 138)

JUGA tidak mungkin untuk mengatakan bahwa gerakan jiwa samawi menggerakkan samawi disebabkan oleh motif hasrat (kehendak sepintas) atau marah. Sebaliknya, gerakan ini harus menyerupai gerakan kita, yang dihasilkan oleh intelek praktis kita (h. 139). Tidak dapat dihindari bahwa gerak jiwa ini diarahkan pada objek yang dicintai dan dipilih untuk mencapai baik esensi objek ini, [salah satu] kondisinya, atau sesuatu yang menyerupai dua hal ini (h. 140).

58 Arab: *wa amma nafs as-sama'i.*

Jika gerakan diarahkan ke yang pertama, gerakan itu berhenti ketika mencapai (objeknya); jika tidak, ia mencari yang mustahil (h. 141). Jika gerakan itu untuk tujuan mencari kemiripan, sejauh itu stabil, maka karena mencari pencapaian kemiripan, itu tidak stabil. Dengan demikian ia tidak mencapai kesempurnaannya kecuali dalam suksesi (terus-menerus) yang menyerupai interupsi terus-menerus—jika ini adalah (individu-individu) yang mengalami perubahan numerik mempertahankan spesiesnya secara berurutan. Setiap bilangan (h. 142) yang dianggap termasuk dalam potensialitas kemudian tidak diragukan lagi diaktualisasikan dan spesies atau jenisnya dilestarikan secara berurutan.

Dengan demikian apa yang dikehendaki memiliki kemiripan dengan hal-hal dalam aktualitas—karena hal-hal seperti itu bebas dari potensialitas—sehingga kebaikan melimpah darinya, karena kebaikan mengalir sejauh kemiripannya dengan yang mulia dan bukan karena mengalir di atas objek yang lebih rendah. Prinsip ini terletak pada (perbedaan) keadaan posisi yang mengatur pelimpahan. Apa pun yang (merupakan) potensialitas di (level) samawi mengikuti jalan yang sama, sama seperti yang sebenarnya sejauh ini dimungkinkan secara berurutan.

Bab 12. Perhatian: Mengenai Multiplitas dari Akal yang Terpisah (h. 143)

JIKA objek yang mirip adalah satu, maka kemiripan di semua (wadag) samawi akan menjadi satu, nemun (ternyata) hal itu berbeda (h. 144). Jika milik salah satu (wadag) ini menyerupai yang lain, ia akan menyerupai hal itu dalam metode, namun hal ini tidak terjadi kecuali jarang.

Bab 13. Waham dan Perhatian: Cara Penyebab Pertama dan Intelek Samawi itu Ditiru (h. 145)

SEKELOMPOK orang percaya bahwa objek yang menyerupai adalah satu-satunya dan bahwa gerakannya boleh menyerupai satu sama lain. Namun, karena hal itu sama bagi mereka untuk bergerak[59] ke segala arah yang serampangan, sebagai hasil yang mana akhir dicapai oleh gerakan (h. 146)—lebih jauh, (karena) hal itu mungkin bagi mereka untuk mencari gerakan dengan cara yang menguntungkan, meskipun gerakannya terutama tidak untuk tujuan itu—mereka menggabungkan gerakan karena apa yang memotivasi mereka untuk bergerak menuju akhir dengan arah gerakan ini dengan cara yang bermanfaat (h. 147).

Kami mengatakan bahwa jika diperkenankan untuk mengharapkan bagaimana gerak menguntungkan objek yang lebih rendah, diperkenankan untuk mengharapkan ini dari gerak.

Seseorang mungkin mengatakan bahwa karena itu milik (wadag-wadag angkasa) untuk bergerak dan diam—dua hal itu setara untuk mereka, seperti dua arah dari dua gerakan—lebih lanjut, jika mereka dalam gerak itu lebih bermanfaat bagi objek yang lebih rendah (daripada saat mereka diam), mereka memilih (untuk bergerak) (h. 148). Sebaliknya, jika (wadag-wadag samawi) terutama tidak bertindak demi objek yang lebih rendah, melainkan hanya mencari objek yang lebih tinggi—sesuatu yang menghasilkan manfaat—maka perilaku geraknya mustilah sama. Jika demikian, suatu variasi terjadi di sana karena suatu sebab sebelum apa yang bermanfaat dan mengikuti variasi itu. Oleh karena itu, yang menyerupai adalah sesuatu yang berbeda jumlahnya, sekalipun diperkenankan bahwa ojek yang pertama yang ditiru itu satu lantaran yang menggerakkannya sama bahwa mereka sirkular.

59 Arab: *walakinnaha lama kana sawa'un laha.*

Bab 14. Wawasan Tambahan: Mungkinkah Manusia Manusia Memahami Kemiripan Ini (h. 149)

BUKAN (keharusan bagi) anda sekarang untuk menuntut diri sendiri memahami sifat kemiripan ini setelah anda memahaminya secara umum; karena saat fakultas (kecakapan) manusia berada di dunia pengasingan[60], mereka gagal memahami sifat dari apa yang ada di bawah kemiripan ini. Jadi bagaimana (mereka bisa memahami sifat kemiripan) ini?

Izinkanlah, jika si penggerak menginginkan kemiripan yang dengannya ia memperoleh sesuatu secara terbarukan, suatu reaksi mencari keabadian (yang permanen) yang sesuai dengan kemiripan itu terjadi di dalam wadag penggerak, serupa dengan reaksi-reaksi yang terjadi di dalam tubuhmu sebagai akibat dari reaksi-reaksi dalam jiwamu (h. 150).

Jika anda mencari kebenaran dengan berupaya mengenainya, sebuah misteri dapat diungkapkan kepada anda dengan jelas (setelah itu sebelumnya) disembunyikan. Jadi, berusahalah dan pelajari bagaimana ini mungkin, dan bahwa reaksi-reaksi ini adalah disposisi yang menyerupai citra-citra dan bukan murni intelektual—meskipun itu adalah citra-citra yang dihasilkan oleh apa yang murni intelektual sehubungan dengan kesiapan kekuatan-kekuatan wadag itu (h. 151). Saat pemahaman tersingkap dalam diri anda, anda menyadari dengan imajinasi anda kemiripan dengan mereka sehubungan dengan kesiapan anda, dan mungkin saja mereka mengarah pada gerakan tubuh anda.

Jika anda menginginkan bukti lain yang berkaitan dengan apa yang sedang dipertimbangkan, maka simaklah.

60 Arab: *fa inna quwwa al-basyari wa hum fi al-alam al-ghurbati.*

Bab 15. Perhatian: Mengenai Daya sebagai Aksiden Esensial dari Yang Terbatas dan Yang Tak Terbatas

DAYA: dapat diberikan pada tindakan yang terbatas, seperti gerakan daya yang ada di punuk bumi (h. 152). Itu juga dapat digunakan pada tindakan tak terbatas, seperti pergerakan daya yang dimiliki oleh langit. Yang pertama disebut terbatas (h. 153), dan yang terakhir tak terbatas, meskipun (*terbatas*) dan (*tak terbatas*) dapat dikatakan dalam pengertian selain dari keduanya.

Bab 16. Isyarat: Gerakan yang Menjaga Waktu adalah Sirkular

GERAKAN yang menetapkan batas dan titik[61] adalah gerakan yang berdasarkan kedatangan (ke) dan pencapaian (ke titik tujuan)[62] terjadi karena penggerak yang menghasilkan kedatangan dan yang benar-benar menghasilkan kedatangan pada saat kedatangan (h. 154). Kedatangan tidak sama dengan pemisahan, gerakan, atau hal lain yang tidak terjadi pada waktu (tertentu) (h. 155). Penggerak berhenti menjadi sesuatu yang menghasilkan kedatangan setiap saat benda bergerak itu terpisah dari batasnya (h. 156). Ia menjadi sesuatu yang tidak menghasilkan kedatangan sekaligus, sekalipun berhenti sejenak, bukan seabagai suatu hal (h. 157) terpisah dan bergerak (h. 158). Waktu (di mana penggerak) menjadi sesuatu yang tidak menghasilkan kedatangan sekaligus adalah selain waktu di mana ia menjadi sesuatu yang menghasilkan kedatangan sekaligus (h. 159). Di antara dua waktu ini ada waktu di mana penggerak adalah sesuatu yang menghasilkan kedatangan—tidak diragukan lagi ini adalah diam (h. 162).

Jadi, setiap gerak pada suatu jarak yang mengarah ke suatu batas tertentu akan menyebabkan perhentian (diam) pada batas

61 Arab: *wa nuqthan.*

62 Arab: *hiya allati yaqa'u biha al-wushul wa al-bulugh.*

tersebut (h. 163). Oleh karena hal itu berbeda dari gerak yang dengannya waktu terus menerus dipertahankan. Oleh karena itu gerak posisional adalah yang dengannya waktu terus menerus dipertahankan—ini adalah gerakan sirkular.

Bab 17. Manfaat: Menjadi Penggerak Bersamaan dengan Menjadi Ketadatangan yang Tidak Produktif (h. 164)

HANYA boleh dikatakan bahwa (penggerak telah menjadi) tidak produktif dari kedatangannya, dan tidak boleh dikatakan seperti yang mereka katakan: bahwa ia telah menjadi terpisah. Ini karena gerakan dan pemisahan, yang merupakan gerakan yang dikaitkan dengan apa yang bergerak menjauh dari akhir, tidak terjadi sekaligus, juga tidak melibatkan gerakan atau pemisahan yang pertama. Melainkan penghentian (penggerak untuk menjadi) produktif dari kedatangan terjadi sekaligus.

Bab 18. Tindak Lanjut: Gerak dengan Daya Tak terbatas adalah Sirkular (h. 165)

JADI, gerakan yang mencari mode dayanya, sejauh ia tak terbatas, adalah gerakan sirkular.

Bab 19. Isyarat: Daya Korporeal Tak Bisa Tak Terbatas dan Tidak Dapat Memiliki Gerak Kemudi Tak Terbatas dengan Kekerasan

HARUS anda ketahui bahwa tidak diperkenankan bagi wadag dengan kekuatan tak terbatas untuk menggerakkan wadag yang lain. Hal ini karena yang terakhir tidak bisa tidak terbatas (h. 166). Jika dengan kekuatannya, yang pertama menghasilkan gerak dalam wadag tertentu yang kekuatannya tak terbatas karena prinsip yang kami duga (h. 167), dan kemudian kita menduga bahwa dengan daya yang sama ia menggerakkan wadag yang lebih kecil karena prinsip yang diduga, maka ia musti menggerakkan wadag yang lebih kecil lebih banyak daripada yang lebih

besar (h. 168)[63]. Dengan demikian daya surplus berlaku di sisi lain (yang lebih kecil), sedangkan di sisi lainnya (yang lebih besar, akibatnya) juga menjadi terbatas (h. 169). Namun hal ini mustahil.

Bab 20. Mukadimah: Daya Korporeal Juga Tidak Dapat Memiliki Gerak Kemudi yang Tak Terbatas Secara Alami (h. 170)

JIKA wadag tertentu menggerakkan suatu wadag di mana tidak ada perlawanan (dalam wadag itu), wadag yang lebih besar dan lebih kecil akan memiliki penerimaan yang sama terhadap (daya) gerakan. Tidak satu pun dari mereka akan lebih tahan atau lebih siap (untuk dipindahkan dari yang lain), karena tidak ada hambatan sama sekali (di salah satu dari mereka).

Bab 21. Mukadimah Lain: Penerimaan Wadag Terhadap Gerak Adalah Karena Daya Tubuh Itu, Bukan Ukurannya (h. 171)

JIKA daya alami suatu wadag menggerakkan wadagnya padahal wadagnya tidak (mengandung) hambatan apa pun, maka tidak boleh terjadi perbedaan daya terima (terhadap gerakan) karena (ukuran) wadag itu. Sebaliknya, barangkali ini cenderung terjadi karena daya.

Bab 22. Mukadimah Lain: Mengenai Kesamaan Daya-daya Korporeal dalam Wadag-wadag yang Berbeda Ukurannya

JIKA daya pada wadag yang lebih besar mirip dengan daya pada wadag yang lebih kecil—sehingga, jika orang mengambil (sebagian) dari wadag yang lebih besar (dalam ukuran) yang sama dengan wadag yang lebih kecil (h. 172), kedua daya akan benar-benar mirip, maka daya pada wadag yang lebih besar akan lebih kuat dan lebih banyak (dari wadag yang lebih kecil) karena yang pertama memiliki daya yang mirip dengan (yang terakhir) ditambah dengan penambahan.

63 Dalam edisi Inati, h 168 ditandai 158.

Bab 23. Isyarat: Wadag Tidak Dapat Memiliki Daya Alami yang Menggerakkan Wadag Itu Hingga Tak Terbatas

KAMI mengatakan bahwa tidak diperkenankan memiliki daya alami dalam wadag mana pun yang menggerakkan wadag itu tanpa batas. Ini karena daya wadag itu lebih banyak dan lebih kuat daripada daya bagian-bagian wadag itu ketika mereka diisolasi (h. 173). Penambahan daya yang melibatkan wadag bagian-bagian tersebut tidak mempengaruhi daya tahan untuk bergerak, sehingga hubungan dua hal yang digerakkan (terhadap) dua hal yang menggerakkan menjadi satu. Sebaliknya, kedua hal yang digerakkan itu termasuk dalam golongan hal-hal yang tidak berbeda sedangkan kedua hal yang menggerakkan berbeda. Jika dua penggerak menggerakkan wadag mereka secara tak terbatas dengan cara yang diandaikan, maka apa yang telah kami sebutkan terjadi (h. 174). Jika wadag yang lebih kecil digerakkan oleh gerakan yang terbatas, penambahan (yang dimiliki wadag yang lebih besar) atas gerakan yang lebih kecil akan berada dalam hubungan yang terbatas. Dengan demikian semua akan terbatas.[64]

Bab 24. Tindak Lanjut: Daya Tak Terbatas yang Menggerakkan Samawi itu Terpisah dan Intelektual (h. 175)

DARI sini dapat disimpulkan bahwa daya yang menggerakkan samawi tidak terbatas dan non-jasmani. Oleh karena itu, ia terpisah dan bersifat intelektual.

Bab 25. Waham dan Perhatian: Perbedaan Antara Penggerak Samawi yang Dekat dan yang Jauh (h. 176)

MUNGKIN anda akan berkata: anda telah berpendapat bahwa langit[65] bergerak karena (penggerak yang) terpisah, sementara

64 Jelas bahwa pengandaian metafisika bergantung pada lema fisika. Ini sebabnya fisika-metafisika sifatnya integral. Pada perkembangan mutakhir Frithjof Schuon dan Seyyed Hossein Nasr menunjuk hal ini—dengan langgam *al-hikmah al-khalidah*—sebagai "metafisika yang integral"—penerj.

65 Arab: *as-sama*. Dalam konteks ini bermakna "realitas samawi"—penerj.

sebelumnya anda tidak mengizinkan (prinsip) gerakan langsung adalah hal intelektual murni, tetapi (mengatakan) bahwa itu adalah daya jasmani.

Jawabannya adalah bahwa yang telah ditegaskan (dalam bab terakhir) adalah penggerak pertama, tetapi pengikut penggerak diperbolehkan menjadi daya jasmani.

Bab 26. Waham dan Perhatian: Sanggahan atas Pandangan Bahwa jika Penggerak Terdekat dari Langit adalah Daya Jasmani, Itu akan Memiliki Gerakan Terbatas dan Tidak Abadi (Terus-menerus) Sebagaimana Halnya Langit (h. 177)

MUNGKIN anda akan berkata: jika hal ini diperkenankan, penggerak langsung dari langit akan memiliki gerakan yang terbatas dan tidak abadi. Jadi, itu akan menjadi (penggerak) dari gerakan selain dari langit. Maka dengarkanlah.

Harus anda ketahui bahwa suatu penggerak yang memiliki gerakan tak terbatas menggerakkan sesuatu yang lain dan kemudian hal lain itu menghasilkan gerakan tak terbatas, bukan karena gerak dihasilkan olehnya saat diisolasi, tetapi sejauh ia tidak berhenti terpengaruh dan bertindak oleh prinsip pertama itu (h. 178)

Harus anda ketahui bahwa menerima tindakan tak terbatas adalah bukan (menerima) pengaruh tak terbatas, dan pengaruh tak terbatas melalui mediasi adalah bukan pengaruh tak terbatas melalui suatu prinsip. Dalam wadag, hanya satu dari ketiganya yang dicegah.

Bab 27. Isyarat: Mengenai Asal-usul dan Cara Pelimpahan dari Tingkat-tingkat Jiwa Samawi dan Gerakan Samawi yang Dihasilkan Dari Keadaan-Keadaan Ini (h. 179)

JADI, prinsip akal yang terpisah adalah sedemikian rupa sehingga gerakan fisik yang dimiliki oleh jiwa samawi tidak berhenti melimpah darinya dengan keinginan, (melalui) fisik dari mana gerakan samawi dihasilkan dengan cara produksi yang telah disinggung. Karena pengaruh (prinsip) terpisah itu terus berlanjut, apa pun konsekuensi dari pengaruh ini juga terus berlanjut. Memang, penggerak pertama itu terpisah (dalam arti yang paling utama). Selain ini, tidak mungkin.

Bab 28. Menarik Kesaksian[66]: Pernyataan Aristoteles mengenai Daya non-Tubuh (non-korporeal) Tak Terbatas dari Penggerak Setiap Bola sebagai Sumber Gerakan Tak Terbatas dari Bola Itu

BAPAK peripatetik telah membuktikan bahwa penggerak setiap bola menggerakkan (ke bola itu) gerakan tak terbatas (h. 180) dan bahwa dayanya tak terbatas; (oleh karena itu) tidak dalam daya korporeal[67]. Namun banyak dari pengikutnya tidak memperhatikannya dan percaya bahwa penggerak yang datang setelah yang pertama dapat bergerak secara aksidental karena mereka berada dalam wadag. Sangat mengherankan bahwa mereka telah menghubungkan konsepsi intelektual penggerak ini tanpa menyadari bahwa konsepsi intelektual tidak mungkin untuk wadag (h. 181) atau untuk daya wadag. Dengan demikian, tidak mungkin sesuatu yang bergerak karena esensinya atau yang bergerak secara aksidental, yakni, oleh sebab yang bergerak oleh esensinya. Jika anda menentukan kebenaran, anda tidak akan membiarkan diri anda mengatakan bahwa jiwa rasional yang kita miliki bergerak secara aksidental, kecuali dalam arti metaforis. Ini karena gerakan secara aksidental (h. 182) adalah

66 Arab: *istisyhad.*

67 Arab: *wa annahu la yakunu bi quwwatin jasmaniyyatin.*

sedemikian rupa sehingga hal itu memperoleh kedudukan dan tempat karena hal itu ditemukan, dan kemudian kedudukan dan tempat itu berhenti (menjadi miliknya) karena lenyapnya berada di tempat di mana ia ditemukan, yakni, di mana ia dicetak[68].

Bab 29. Isyarat: Wujud Pertama yang Disebabkan adalah Intelek dalam Rantai Intelek yang Terpisah (h. 183)

TIDAK ada dua aspek dari kesatuan Yang Pertama. Hal ini seturut dengan apa yang telah anda pelajari, bahwa Yang Pertama adalah prinsip hanya dari sesuatu yang satu dan sederhana kecuali mungkin melalui mediasi.

Seperti yang telah anda pelajari, setiap wadag terdiri dari materi dan bentuk (h. 184). Maka jelaslah bagi anda bahwa prinsip terdekat dari keberadaan setiap wadag dihasilkan dari dua (hal) atau dari prinsip yang melibatkan dua aspek sehingga dapat menghasilkan dua (hal) secara bersamaan. Karena, (sebagaimana) yang telah anda pelajari, baik materi maupun bentuk bukanlah penyebab yang lain secara mutlak, atau perantara secara mutlak. Sebaliknya, keduanya membutuhkan apa yang menjadi penyebab masing-masing atau keduanya bersama-sama. Mereka tidak diproduksi bersama tanpa mediasi dari apa yang tidak dapat dibagi. Oleh karena itu penyebab pertama adalah intelek dan bukan wadag[69]. Keberadaan sejumlah intelek yang terpisah telah diverifikasi kepada anda. Tidak ada keraguan bahwa sebab pertama yang diciptakan ini berada dalam rantai intelek ini atau di lokasi intelektual mereka.

68 Arab: *al-ladzi huwa munthabi'un fihi.*

69 Arab: *fa al-ma'lul al-awwal aql ghairu jismin.*

Bab 30. Perhatian: Mengenai Kemungkinan Mengetahui Multiplisitas Wadag-wadag Samawi, Multiplisitas Penggeraknya, Multiplisitas Objek Kehendak Mereka yang Tepat dan Perbedaan Esensinya (h. 185)

MUNGKIN bagi anda untuk mengetahui bahwa bola-bola dan bintang-bintang dari wadag bulat[70] yang ditinggikan jumlahnya banyak (h. 189). Dari prinsip-prinsip yang anda miliki, anda harus tahu bahwa untuk setiap wadag ini—baik itu orbit[71] yang menyelimuti bumi, apakah memiliki pusat yang bertepatan dengan bumi atau terletak di luarnya (h. 190) atau orbit tidak menyelimuti (bumi) seperti episiklus (lingkaran tambahan) atau bintang—(h. 191) ada sesuatu yang merupakan prinsip gerak melingkar di sekelilingnya. Dalam hal ini (lingkaran) bola (orbit) tidak dibedakan dari bintang-bintang (h. 192). Bintang-bintang diangkut mengelilingi bumi karena penyebab bola di mana mereka tetap dan bukan dengan menembus wadag bola (h. 193). Anda akan memiliki wawasan tambahan mengenai hal ini jika anda merenungkan keadaan Bulan, dalam gerakan ganda dan dua titik tertingginya, dan keadaan Merkurius dan dua titik tertingginya, dan fakta bahwa jika ada (h. 194) penetrasi, yang diperlukan oleh arah bintang atau arah bola (orbit) di mana (mereka) berputar, ini tidak akan terjadi seperti itu (h. 195). Anda tahu bahwa semua wadag itu sama dalam hal penyebab gerak (oleh) kehendak (atas) kemiripan. Anda tahu bahwa tidak diperkenankan untuk mengatakan apa yang terkadang dikatakan, yaitu bahwa objek kehendak yang tepat untuk wadag-wadag yang lebih rendah di antara mereka adalah (wadag-wadag) yang lebih tinggi dari mereka (h. 196). Anda juga tahu bahwa posisi (letak), gerakan, dan tempat mereka tidak berbeda secara alami kecuali karena mereka tidak termasuk dalam sifat yang sama. Sebaliknya, mereka adalah sifat yang

70 Arab: *aflakuha*. Bola di sini bermakna gerak orbit melingkar—bukan pada bola secara harfiah. Ke depan akan digunakan "orbit" dan "bola" secara simultan.

71 Arab: *kana falakan*.

berbeda, meskipun sehubungan dengan hubungannya dengan sifat-sifat (empat) elemen, mereka bersatu menjadi satu sifat.

Tetap bagi anda untuk mempertimbangkan apakah diperkenankan bahwa beberapa dari wadag-wadag ini adalah penyebab langsung dari keberadaan beberapa yang lain atau apakah penyebabnya adalah substansi-substansi yang terpisah? Dari sini, harapkan dari kami penjelasan mengenai hal ini.

Bab 31. Petunjuk[72]: Tidak Ada Wadag Samawi yang Menyebabkan Wadag yang Lebih Rendah Darinya atau Yang Dikandungnya, Juga Tidak Bisa Wadag yang Dikandung Menjadi Penyebab dari yang Mengandungnya (h. 197)

JIKA anda menganggap wadag yang menghasilkan suatu tindakan, wadag itu menghasilkan tindakan ini hanya jika individu dari wadag itu menjadi individu yang ditentukan. Jika suatu wadag samawi adalah penyebab dari wadag samawi (lainnya) yang terkandung di dalamnya, maka, jika anda mempertimbangkan keadaan penyebabnya bersama dengan keberadaan penyebabnya, anda akan menemukan keadaan ini dalam kemungkinan (h. 198). Adapun keberadaan dan keniscayaan, mereka posterior pada keberadaan dan keniscayaan sebab. Tetapi keberadaan yang terkandung dan tidak adanya (non-eksistensi) kekosongan (kehampaan) dalam yang mengandung itu simultan. Jadi jika kita mempertimbangkan individualisasi wadah (yang mengandung) sebagai penyebab yang terkandung akan mungkin terjadi bersamaan dengannya. Ini karena individualisasi sebab itu lebih dulu (prior) ada dan niscaya atas individualisasi akibat (h. 199). Oleh karena itu tidak dapat dihindarkan baik tidak adanya kekosongan (dalam wadah) itu niscaya bersamaan dengan keniscayaan (keberadaan wadah) (h. 200) atau tidak. Jika ya, maka plenum wadah juga diperlukan bersamaan dengan keniscayaan (keberadaan wadah) (h. 201). Namun hal

72 Arab: *hidayah*.

ini telah dijelaskan bahwa hal itu mungkin dengan keniscayaan akan wadah. Di sisi lain jika tidak demikian, maka itu mungkin dengan sendirinya dan niscaya melalui suatu sebab (h. 202). Dengan demikian kekosongan bukan mustahil dengan sendirinya melainkan karena suatu sebab. Namun, telah ditunjukkan bahwa hal itu dengan sendirinya mustahil. Oleh karena itu, tidak ada (wadag) samawi yang menjadi penyebab (wadag) yang lebih rendah atau yang dikandungnya.

Mengenai apakah yang terkandung adalah penyebab dari apa yang lebih tinggi (mulia), kuat, agung, darinya—maksud saya penampungnya—ini adalah sesuatu yang tidak terpikirkan oleh imajinasi apa pun, juga mustahil.

Bab 32. Waham dan Perhatian: Penegasan bahwa Wadag yang Mengandung dan yang Dikandung Secara Simultan Niscaya Melalui Dua Hal Lain (h. 203)

MUNGKIN anda akan berkata: misalkan penyebab wadag samawi adalah non-jasmani (non-korporeal). Maka penting bagi anda untuk mengatakan bahwa dari nonkorporeal sebuah wadah dan pengikut yang terkandung (di dalamnya)—baik itu dihasilkan oleh satu atau dua (hal) (h. 204). Tidak dapat dihindarkan bahwa kemungkinan kekosongan secara simultan dengan keberadaan wadah dapat terjadi di sana seperti yang terjadi pada apa yang telah disebutkan di atas. Ini karena anda mengaitkan keberadaan wadah dari suatu penyebab sebelum keberadaan wadah. Maka dengarkanlah.

Harus anda ketahui bahwa keberadaan wadah menyertai kemungkinan yang terkandung hanya jika wadah adalah penyebab yang lebih dulu dari yang dikandung. Oleh karena itu yang dikandung akan memiliki kemungkinan bersamaan dengan keberadaan wadah (yang mengandung), karena keberadaan wadah menentukan permukaannya (isinya). Oleh karena itu apa

yang mengisi wadah tidak niscaya simultan dengan wadah jika yang pertama adalah akibat (dari yang terakhir). Sebaliknya, hal itu niscaya posterior padanya (h. 205).

Sebaliknya, jika (wadah itu) bukan penyebab, melainkan ditemukan bersamaan dengan penyebabnya, maka tidak niscaya penentuan permukaan inferiornya sebelum (prior) pada keberadaan plenum di dalamnya, karena prioritas ini tidak temporal sama sekali (h. 206). Mengenai prioritas (esensial), itu hanya milik satu sebab dan bukan milik yang bukan sebab melainkan ditemukan bersamaan dengan sebab. Sebaliknya, kami mengatakan bahwa wadah dan isi (yang dikandung) itu secara simultan niscaya dari dua hal.

Bab 33. Waham dan Perhatian: Pertimbangan Lebih Lanjut dari Masalah yang Sama

MUNGKIN anda akan menambahkan dengan mengatakan bahwa jika dari prinsip-prinsip yang telah ditentukan orang dapat menyimpulkan bahwa dari sesuatu yang inkorporeal sebuah wadah muncul ke keberadaan, sebagaimana hal inkorporeal lain dari mana yang terkandung (isi) muncul ke keberadaan, maka keniscayaan wadah dan hal-hal inkorporeal lainnya secara esensial simultan. Namun yang terkandung adalah efek dari hal inkorporeal lainnya ini. Oleh karena itu, jika anda mempertimbangkan simultanitasnya (h. 207) dengan hal inkorporeal lainnya, hal itu mungkin. Oleh karena itu, dalam keadaan di mana wadah niscaya, yang terkandung (isi) adalah mungkin.

Jawaban untuk anda adalah, saat menentukan kebenaran, ini (ternyata) merupakan objek penelitian pertama. Jawabannya sama dengan (jawaban) itu. Yang merupakan isi hanya mungkin sesuai dengan hubungannya dengan hal inkorporeal lain yang menjadi penyebabnya. Relasi ini tidak mengandaikan ke-

mungkinan adanya kekosongan sama sekali. Sebaliknya, kemungkinan ini diduga oleh penentuan interioritas wadah. Selanjutnya, penentuan wadah tidak memiliki prioritas di atas isi (yang dikandung). Tidak semua yang merupakan posterior (belakangan) adalah akibat—(isi) memang posterior (dari wadah). Hal ini karena jika prioritas dan posterioritas sesuai dengan sebab akibat dan dengan menjadi penyebab (berturut-turut), maka di mana sebab akibat dan yang disebabkan itu tidak ada, (maka) juga tidak harus ada prioritas dan posterioritas. Pula, karena apa yang ditemukan secara simultan dengan sesuatu yang lebih dulu (prior) dengan penyebabnya tidak niscaya merupakan penyebab, apa yang ditemukan simultan dengan yang lebih dulu (prior) dalam kausalitas tidak niscaya lebih dulu kecuali mungkin dalam waktu.

Bab 34. Waham dan Perhatian: Wadah, Isi, dan Penetapan Batas (208)

MUNGKIN anda juga akan mengatakan bahwa, dengan mempertimbangkan sendiri baik wadah maupun isinya tidak memiliki keberadaan niscaya. Dengan demikian, kekosongan dari dua tempat mereka juga tidak memiliki keberadaan yang niscaya. Maka dengarkanlah.

Jika keduanya disatukan sebagai mungkin, maka tidak akan ada penentuan apa pun, tidak juga tempat—jika tidak diisi. (Justru), tidak akan ada kekosongan. Apa yang terjadi hanya terjadi jika ada yang menentukan. Adalah niscaya bahwa bersama dengan yang menentukannya, baik batas itu menyelubungi plenum atau tidak menyelubungi plenum, dalam hal ini akan ada kekosongan.

Bab 35. Isyarat: Adalah Benar Pernyataan Bahwa Wadag Wadah Tidak Dapat Menjadi Penyebab dari Isi, Apakah "Penyebab" Digunakan untuk Menunjuk Bentuk, Jiwa atau Totalitas Wadag Wadah

PERNYATAAN ini sama persis, apakah yang lebih dulu diatributkan (kausal) pada bentuk wadag wadah, pada jiwa dari wadag ini yang serupa dengan bentuknya, atau pada keseluruhan wadag ini.

Bab 36. Tindak Lanjut: Kesimpulan yang Dapat Diambil dari Bukti Sebelumnya Bahwa Wadag-wadag Samawi (*Celestial*) Tidak Dapat Menjadi Penyebab Satu Sama Lain (h. 209)

TELAH dijelaskan bahwa wadag-wadag samawi tidak sedemikian rupa sehingga beberapa di antaranya menjdi penyebab bagi yang lain. Jika anda berpikir sendiri, anda akan mengetahui bahwa wadag hanya bertindak melalui bentuknya (h. 210), dan bentuk-bentuk yang ada di dalam wadag, dan yang merupakan kesempurnaan dari wadag itu, menghasilkan tindakannya hanya dengan perantaraan itu berdasarkan mereka hidup (h. 211). Wadag tidak memediasi antara sesuatu yang (sempurna) dan apa yang bukan wadag—baik itu materi atau bentuk—sehingga membuat keduanya ada terlebih dahulu, dan kemudian dari keduanya itu membuat wadag ada (h. 212). Oleh karena itu bentuk-bentuk jasmani (korporeal) bukanlah penyebab materi maupun bentuk-bentuk wadag (h. 213). Tetapi mungkin mereka mempersiapkan wadag-wadag lain untuk bentuk-bentuk dari apa yang diperbarui di dalamnya atau untuk aksiden-aksiden.

Bab 37. Petunjuk dan Pembelajaran: Mengenai Kesatuan Intelek Niscaya, Produksi Multiplisitas Intelek yang Mungkin Melalui Mediasi Intelek Penyebab Pertama, dan Produksi Multiplisitas Wadag Samawi Melalui Mediasi Intelek Ini

TELAH dijelaskan kepada anda bahwa ada substansi-substansi tak-jasmani (inkorporeal), dan bahwa yang keberadaannya nis-

caya hanya satu semata dan tidak berbagi dengan genus atau spesies apa pun. Oleh karena itu multiplisitas substansi-substansi inkorporeal ini disebabkan (h. 214). Anda juga telah belajar bahwa wadag-wadag samawi adalah akibat dari penyebab inkorporeal; maka mereka diproduksi oleh multiplisitas ini. Selanjutnya, anda telah mempelajari bahwa wujud niscaya tidak diperkenankan menjadi prinsip untuk dua (hal) secara bersama-sama kecuali dengan perantara salah satunya, atau prinsip untuk wadag kecuali dengan mediasi. Oleh karena itu pastilah akibat pertama dari wujud niscaya adalah di antara substansi-substansi intelektual ini dan adalah satu, bahwa substansi-substansi intelektual lainnya dihasilkan oleh mediasi yang satu ini, dan bahwa (wadag-wadag) samawi dihasilkan oleh mediasi (substansi-substansi) intelektual ini.

Bab 38. Pelajaran Tambahan: Mengenai Keniscayaan Keberadaan Wadag-wadag Samawi Bersamaan dengan Kelangsungan Terus-menerus dari Intelek-intelek Terpisah yang Berasal dari Prinsip Pertama

TIDAK diperkenankan bahwa (substansi-substansi) intelektual disusun—sebagaimana mereka disusun—dan bahwa wadag korporeal diniscayakan oleh substansi-substansi terakhir di antara mereka. Ini karena untuk setiap wadag samawi ada prinsip intelektual (h. 215); wadag samawi tidak dihasilkan oleh perantara wadag samawi. Oleh karena itu, niscaya bahwa wadag-wadag langit mulai ada secara simultan dengan kontinuitas terus-menerus dari substansi-substansi intelektual, karena keberadaan substansi-substansi ini niscaya menurun dalam memperoleh keberadaan di sepanjang garis turunnya wadag-wadag samawi.

Bab 39. Pelajaran Tambahan: Cara Multiplisitas Berasal dari Prinsip Pertama (h. 216)

OLEH karena itu niscaya ada substansi intelektual, yang darinya substansi intelektual dan wadag-wadag samawi nis-

caya mengikuti. Diketahui bahwa 'dua' secara niscaya mengikuti dari 'satu', hanya di bawah dua aspek (h. 217). Mustahil Prinsip Pertama memiliki multiplisitas perspektif dan perilaku karena ia adalah satu dalam segala hal, melampaui dan di atas aspek-apske berbeda dan perspektif berbeda, sebagaimana yang telah disinggung (h. 218). Namun dalam akibatnya hal ini bukan tidak mungkin. Oleh karena itu tidak mungkin yang lebih dari satu berasal darinya (h. 219). Namun ada kemungkinan bahwa (yang lebih dari satu) berasal dari akibatnya. Bagaimanapun tidak ada dua aspek yang berbeda kecuali bahwa itu termasuk dalam setiap salah satu dari akibat-akibat ini (h. 220): yaitu bahwa setiap akibat ini dengan sendirinya mungkin ada, dan dalam Yang Pertama niscaya ada (h. 221), dan bahwa ia mengetahui esensinya dan mengetahui Yang Pertama (h. 222). Dari sudut pandang (bahwa ia) mengetahui Yang Pertama yang keberadaannya niscaya (di mana itu merupakan prinsip sesuatu), dari sudut pandang (bahwa ia mengetahui) keadaannya sebagai yang terhubung dengan Yang Pertama, itu adalah prinsip untuk sesuatu yang lain, dan dari sudut pandang (bahwa ia mengetahui) esensinya, juga itu adalah prinsip bagi sesuatu yang lain (h. 223). Karena itu adalah akibat (dari Yang Pertama), tidak ada yang mencegahnya untuk terbentuk dari hal-hal yang berbeda. Mengapa tidak, karena ia memiliki kemungkinan kuiditas (esensi) dan keberadan yang niscaya melalui yang lain? Dari keduanya, ihwal yang formal adalah prinsip bagi keberadaan formal (h. 224), dan hal yang menyerupai materi adalah prinsip untuk keberadaan yang sesuai dengan materi (h. 225). Oleh karena itu, sejauh ia mengetahui Yang Pertama yang memberinya keniscayaan, itu adalah prinsip untuk substansi intelektual (h. 226) dan. (sejauh ia mengetahui) yang lain, itu adalah prinsip untuk substansi jasmani (h. 227). Diperkenankan bagi yang terakhir untuk bercabang menjadi dua hal, yang dengannya ia menjadi penyebab bentuk jasmani dan materi jasmani.

Bab 40. Waham dan Perhatian: Keberagaman Yang Ada Dalam Esensi Setiap Intelek (Akal) Tidak Mensyaratkan Keberadaan Keberagaman dalam Rantai yang Tak Terbatas (h. 228)

TIDAK demikian bahwa jika kita katakan tidak ada keragaman kecuali dari keragaman, maka kebalikannya pasti benar, sehingga keragaman yang ada pada esensi setiap intelek (akal) akan meniscayakan keberadaan keberagaman dalam rantai yang tak terbatas, karena anda tahu bahwa yang afirmatif tidak (bisa) dikonversi secara universal (dalam kasus tadi).

Bab 41. Pengingat: Ikhtisar Penciptaan Langsung dari Intelek (Akal) Penyebab Pertama dan Penciptaan Mediasi dari Intelek dan Wadag Samawi Lainnya (h. 229)

JADI, Yang Pertama menciptakan substansi intelektual yang sebenarnya diciptakan dan, dengan perantaraan substansi ini, menciptakan substansi yang lain dan wadag samawi (h. 230). Hal yang sama diciptakan dari substansi intelektual (yang terakhir). (Ini berlangsung) hingga wadag-wadag samawi sempurna. Ini mengarah pada substansi intelektual yang darinya tidak ada wadag samawi niscaya mengikuti[73].

Bab 42. Isyarat: Mengenai Emanasi Semesta Samawi ke dalam Wilayah Generasi dan Peluruhan (pembangkitan dan penurunan) (h. 231)

OLEH karenanya pasti bahwa materi semesta unsur-unsur niscaya berasal dari intelek terakhir. Tidak ada yang mencegah wadag-wadag samawi untuk membentu hal ini dalam beberapa cara (h. 232). Namun, ini tidak cukup untuk menstabilkan aliran materi yang diperlukan kecuali jika bentuk bergabung dengan materi (h. 233). Sementara bentuk, mereka juga (me-

73 Yang Pertama menciptakan substansi akal pertama. Akal pertama inilah yang meniscayakan penciptaan substansi akal yang lain dan substansi langit—penerj.

mancar) ke luar dari intelek (akal) itu. Namun materi-materinya berbeda sesuai dengan manfaat bentuknya yang berbeda—manfaatnya ini sesuai dengan persiapannya yang berbeda (h. 234). Tidak ada prinsip untuk perbedaan mereka selain wadag-wadag samawi, berdasarkan pemisahan apa yang mengelilingi wilayah tengah dari apa yang mengelilingi wilayah yang menyelimuti, dan disposisi yang detilnya terlalu sensitif untuk ditangkap oleh pikiran (manusia) (h. 235), meskipun pikiran seperti itu membedakan generalisasi mereka. Di sanalah bentuk-bentuk unsur ditemukan (h. 236). Di dalamnya, dan sesuai dengan hubungan mereka, yang disebabkan oleh wadag-wadag samawi dan hal-hal yang berasal dari wadag-wadag samawi, diperlukan campuran dengan persiapan yang berbeda untuk kekuatan yang mereka persiapkan. Di sana jiwa tumbuhan (h. 237), jiwa hewani, dan jiwa rasional berasal dari substansi intelektual yang berdampingan dengan semesta ini (h. 238). Dengan jiwa rasional hieraki keberadaan (hierarki wujud) substansi intelektual berhenti. Karena kesempurnaannya, jiwa rasional membutuhkan instrumen jasmani dan emanasi Agung menyertainya (h. 239).

Meskipun kami menyajikan ringkasan ini dengan tepat, refleksi anda pada (h. 240) prinsip-prinsip yang telah diberikan kepada anda akan memandu anda untuk menentukan mereka melalui jalan demonstrasi (burhan).

KELAS KETUJUH
Mengenai Abstraksi

Bab 1. Perhatian: Mengenai Aliran Keberadaan dari Yang Paling Mulia hingga Yang Paling Rendah dan Kepulangannya pada Sumber

RENUNGKANLAH bagaimana permulaan eksistensi (keberadaan—turun) dari yang paling mulia hingga yang paling rendah hingga berakhir dalam materi[74] (h. 242). Setelah itu ia kembali (ke atas) dari apa yang paling dasar ke hal yang (lebih dari sekadar) dasar, dan (dari sini ia berpindah dari) yang mulia ke yang lebih mulia, hingga mencapai jiwa rasional dan intelek perolehan.[75]

Karena jiwa rasional, yang merupakan subjek tertentu untuk bentuk-bentuk yang dapat dipahami (intelijibel) (h. 243), tidak tercetak dalam tubuh tempatnya berada, melainkan hanya memiliki instrumen melalui tubuh (jisim) itu, perubahan tubuh melalui kematian—yang karenanya keberadaan tubuh tidak lagi menjadi instrumen bagi jiwa rasional dan pemelihara hubungan dengannya—tidak merusak substansi jiwa. Melainkan substansinya bertahan sejauh ia menerima keberadaan dari substansi yang senantiasa.

74 Arab: *hatta intaha ila al-hayuli*.

75 Arab: *hatta balagha an-nafs an-nathiqah, wa al-'aql al-mustafad.*

Bab 2. Wawasan[76]: Hilangnya Instrumen Wadag tidak Merugikan Inteleksi Jiwa Rasional (h. 244)

JIKA jiwa rasional memperoleh kebiasaan tetap dalam hubungannya dengan intelek agen, hilangnya instrumen tidak akan merugikannya. Hal ini karena ia mengetahui dengan sendirinya, sebagaimana yang telah anda pelajari, dan bukan dengan instrumennya. Jika ia mengetahui dengan instrumennya, maka tidak ada kelelahan sama sekali yang dapat terjadi pada (salah satu) instrumennya sebagaimana itu tak terhindarkan terjadi pada daya perasa[77] dan penggerak tanpa terjadi juga pada daya rasional (h. 245). Namun kelelahan seperti itu tidak terjadi (pada daya rasional). Justru, sering terjadi bahwa daya perasa dan penggerak sedang menuju disintegrasi (kehancuran), sedangkan daya rasional stabil (h. 246) atau menuju pertumbuhan dan kelimpahan. (Selanjutnya), tidak demikian jika kelelahan terjadi pada daya rasional pada saat yang sama ketika instrumennya lelah, oleh karena itu daya rasional niscaya tidak bertindak dengan sendirinya. Hal ini karena, (sebagaimana) telah anda pelajari, pengulangan dari akibat itu sendiri tidak menghasilkan kesimpulan (ujung) (h. 247).

Lebih lanjut, saya mengklarifikasi ini untuk anda dengan mengatakan bahwa sesuatu (dari luar) dapat terjadi pada sesuatu dan mengalihkannya dari tindakannya dengan sendirinya. Namun ini tidak menunjukkan bahwa hal yang terakhir tidak memiliki tindakan dengan sendirinya (h. 248). Namun, jika hal ini ada, (jika) itu tidak terganggu oleh sesuatu yang lain, dan (jika) itu tidak membutuhkan sesuatu yang lain, maka ini menunjukkan bahwa ia telah bertindak dengan sendirinya.

76 Arab: *tabshirah*.
77 Arab: *al-hiss*.

Bab 3. Wawasan Tambahan: Daya yang Bergantung Pada Wadag itu Lelah[78] oleh Tindakan Jasmani, Namun Seringkali ini Bertentangan Dengan Daya Rasional (h. 249)

RENUNGKANLAH juga bahwa daya yang hidup dari wadag lelah oleh tindakan pengulangan[79], terutama yang kuat, khususnya jika suatu tindakan segera diikuti (oleh tindakan lainnya) (h. 250). Dalam kasus seperti itu yang lemah tidak diperhatikan, seperti bau yang lemah setelah (bau) yang kuat. Tindakan daya rasional mungkin sering berlawanan dengan apa yang telah dijelaskan (di atas).

Bab 4. Wawasan Tambahan: Mengenai Perbedaan Antara Cara Pemahaman Daya-daya Sensual dan Daya-daya Rasional (h. 251)

BAHWA tindakan yang dilakukan melalui instrumen dan tidak memiliki tindakan yang khusus tidak bertindak sehubungan dengan instrumen. Itulah sebabnya daya-daya perasa dengan cara apa pun tidak menangkap instrumen mereka dan dengan cara apa pun tidak menangkap pemahaman instrumen mereka. Hal ini demikian karena daya-daya ini tidak memiliki istrumen lain (untuk menangkap) instrumen mereka dan pemahaman instrumen tersebut (h. 252), dan mereka tidak bertindak kecuali melalui instrumennya.

Daya rasional, di sisi lain, tidak seperti itu, karena mereka tahu segalanya.

78 Dalam konteks ini lelah berarti daya tahan wadag akan berkurang karena sifat wadag itu sendiri yang tunduk pada asas fisika—penerj.

79 Atau gerakan-gerakan yang berulang—penerj.

Bab 5. Wawasan Tambahan: Uraian Lebih Lanjut atas Kemandirian Jiwa Rasional dalam Inteleksinya (h. 253)

JIKA daya rasional tercetak di dalam tubuh, baik itu jantung[80] atau otak (h. 254), ia akan memiliki pengetahuan yang senantiasa[81] mengenai wadag itu atau tidak memiliki pengetahuan (mengenainya) sama sekali. Hal ini karena ia hanya mengetahui dengan memperoleh bentuk dari objek yang diketahui (h. 255). Jadi, jika ia mulai memiliki pengetahuan setelah tidak memilikinya, kemudian ia memperoleh bentuk objek yang diketahui setelah tidak memiliki bentuk ini. Karena daya ini (bersifat) material, (sehingga) niscaya apa yang diperolehnya (itu) seperti bentuk objek yang diketahui yang berasal dari materi objek ini, yang juga ada dalam materinya (h. 256). Karena perolehan (bentuk) objek yang diketahui diperbarui, itu adalah selain bentuk, yang tidak berhenti secara numerik untuknya dalam materi di dalam materinya dan bagi materinya (h. 257). Jadi dua bentuk untuk satu hal akan diperoleh secara bersamaan dalam satu materi, yang diselimuti oleh aksiden-aksiden individualnya. Namun kekeliruan[82] ini telah ditunjukkan (h. 258). Oleh karena itu, bentuk yang dengannya daya rasional menjadi inteleksi atas instrumennya adalah bentuk benda di mana daya rasional ditemukan (h. 259) dan (dengan itu) daya ini selalu bergabung dengan instrumennya. Penggabungan ini membutuhkan pengetahuan yang konstan (h. 260) atau sama sekali tidak rentan terhadap pengetahuan. Namun tidak satu pun dari kedua kasus ini benar.

---

80 Arab: *min qalbin.*

81 Baca: terus-menerus—penerj.

82 Arab: *fasadan.* Dalam konteks ini "kecacatan" atau "kerusakan" bermakna kekeliruan—penerj.

Bab 6. Penyempurnaan atas Isyarat-isyarat ini[83]: Kesempurnaan Esensial Jiwa Rasional (yang Intelijibel Diperolehnya Secara Mandiri) Menjamin Ketidakluruhannya (h. 261)

MAKA harus anda ketahui dari sini bahwa [1] substansi rasional[84] seperti itu mengetahui dengan sendirinya[85]. [2] Karena itu adalah prinsip fundamental, tidak dapat tersusun dari daya yang menerima peluruhan[86] dan (juga) bergabung dengan daya yang stabil[87] (h. 262). Jika ia diambil bukan sebagai prinsip fundamental melainkan sebagai gabungan dari sesuatu seperti materi (*hyle/hayuli*) dan sesuatu macam bentuk, kita kembali ke wacana mengenai prinsip fundamental yang terbentuk dari dua bagiannya.

[3] (Karena) keberadaan aksiden ada pada tempatnya[88], oleh karenanya kemampuan untuk luruh dan kemunculannya ke keberadaan ada pada tempatnya (dirinya). Oleh karena itu tidak ada komposisi yang terbentuk dalam dirinya, (jika subjek yang dipertimbangkan adalah prinsip fundamental, seperti halnya substansi rasional) (h. 263). Jika demikian halnya, hal-hal yang mirip dengan subjek ini tidak ada dalam dirinya sendiri (h. 264) menerima peluruhan setelah diniscayakan dan distbilkan oleh penyebabnya.

---

83 Arab: *at-takmilah li hadzihi al-isyarat.*

84 Arab: *al-jauhar al-'aqil.*

85 Arab: *an ya'qilu bi dzatihi.* Mengetahui dalam dirinya sendiri, atau mengetahui dengan dan oleh dirinya sendirinya—penerj.

86 Arab: *li al-fasadi.* Kehancuran; dalam konteks ini peluruhan yang berasosiasi pada penurunan—penerj.

87 Arab: *muqaranati li quwwati at-tsabati.* Kebalikan dari daya yang meluruh—penerj.

88 Arab: *wa al-'aradu wujudiha fi maudu'atiha.*

Bab 7. Waham dan Perhatian: Sanggahan terhadap Pandangan Lama Mengenai Cara Jiwa Rasional Dicirikan oleh Intelijibelnya (h. 267)

SEKELOMPOK pendahulu percaya bahwa jika esensi intelek yang mengetahui bentuk yang dapat dipahami, ia menjadi sama dengan bentuk ini.

Tetapi mari kita anggap esensi intelek mengetahui A dan, seperti yang mereka katakan, adalah objek yang diketahui dari A; apakah kemudian, seperti saat ia tidak mengetahui A, atau apakah (aspek) itu telah berakhir? Jika demikian halnya maka akan sama apakah (h. 268) tahu atau tidak A. Sebaliknya, jika (aspek) itu telah berakhir, apakah itu berakhir karena itu adalah keadaannya atau lantaran (berkenaan dengan) esensinya? Jika (sudah berakhir) lantaran demikian keadaannya, sementara esensinya bertahan, maka seperti perubahan yang tersisa, itu tidak seperti yang mereka katakan. Sebaliknya, jika (itu telah berakhir) lantaran esensinya, maka esensinya akan berakhir dan sesuatu yang lain akan muncul ke keberadaan—bukan berarti ia sendiri menjadi sesuatu yang lain. Jika anda juga merenungkan hal ini, anda akan tahu bahwa itu membutuhkan materi yang sama dan komposit, bukan (sekadar) pembaruan yang sederhana.

Bab 8. Perhatian Tambahan: Argumen Lain yang Mendukung Sanggahan di Atas (h. 269)

DEMIKIAN pula, jika (esensi) intelek ini mengetahui A, dan kemudian mengetahui B, apakah akan sama seperti ketika ia mengetahui A, sehingga akan menjadi sama apakah ia mengetahui B, atau tidak? Atau apakah itu akan menjadi sesuatu yang lain yang darinya apa yang telah disebutkan niscaya mengikuti.

Bab 9. Waham dan Perhatian yang Lain: Kekeliruan Menganggap Bahwa Jiwa Rasional Menjadi Satu dengan Agen Intelek Saat Ia Menginteleksi Sesuatu di (Ranah) Itu Menjadi Satu Dengan Intelek Perolehan (h. 270)

MEREKA mungkin juga mengatakan bahwa jika jiwa rasional[89] mengetahui sesuatu, ia hanya mengetahuinya melalui hubungannya dengan intelek agen. Hal ini benar. (Namun) mereka mengatakan bahwa hubungannya dengan intelek agen membuatnya menjadi sama dengan intelek agen. Ini karena ia menjadi intelek perolehan[90], dan intelek agen itu sendiri bergabung dengan jiwa yang kemudian menjadi intelek perolehan.

Jelaslah bahwa orang-orang ini berpendapat bahwa intelek agen dapat dibagi, memiliki satu bagian selain dari yang lain (h. 271) bergabung (dengan jiwa rasional), atau mereka berpendapat bahwa ada satu konjungsi untuk itu, yang menjadikan jiwa sempurna dan mencapai semua yang intelijibel. (Namun) ketidakmungkinan pandangan mereka adalah bahwa jiwa rasional (dianggap oleh mereka sebagai) intelek perolehan, sedangkan konsep intelek ini (bersifat) independen.

Bab 10. Hikayat: Mengenai Gagasan-gagasan Buruk Porphyry mengenai Akal dan Intelijibel.

ADALAH yang (merupakan bagian dari) mereka, seseorang yang dikenal sebagai Porphyry. Dia menyusun sebuah kitab mengenai intelek dan intelijibel[91]. Kitab ini dipuji oleh para peripatetik, namun penuh dengan gagasan-gagasan buruk. Mereka juga tahu bahwa mereka tidak memahaminya, Porphyry sendiri juga tidak (memahaminya). Seorang pria pada masanya, menantangnya dan dia menentang kontradiksi itu dengan apa yang lebih inferior dari (argumen) yang pertama.

89 Arab: *an-nafs an-nathiqah.*
90 Arab: *al-'aql al-mustafad.*
91 Arab: *fi al-'aqi wa al-ma'qulat.*

Bab 11. Isyarat: Mengenai Makna Sesuatu Menjadi (Sesuatu) yang Lain (h. 272)

HARUS anda ketahui bahwa pernyataan orang yang berkata "Sesuatu menjadi (sesuatu) yang lain bukan dengan cara berubah dari satu keadaan ke keadaan lain dan bukan dengan cara komposisi dengan hal lain sehingga yang ketiga akan dihasilkan dari keduanya; melainkan karena itu adalah satu hal dan kemudian menjadi hal lain," adalah pernyataan puitis yang tidak dapat dipahami (h. 273). Jika masing-masing dari dua hal itu ada (setelah penyatuan), maka mereka adalah dua hal yang berbeda. Jika salah satunya tidak ada, dan jika yang tidak ada adalah apa yang ada sebelum (penyatuan)—apakah hal lain menjadi ada atau tidak (setelah tidak ada)—maka tidak mungkin untuk berasumsi bahwa hal itu adalah hal kedua dan penyebab keberadaannya (h. 274). Di sisi lain, jika keduanya tidak ada, maka tak satu pun dari mereka bisa menjadi yang lain. Sebaliknya, hanya diperkenankan untuk mengatakan bahwa air menjadi udara sejauh subjek kualitas air menanggalkan kualitas air itu sendiri dan memakai kualitas udara atau sejenisnya.

Bab 12. Tindak Lanjut: Yang Mengetahui adalah Esensi yang Ada di Mana Intelijibel Ditetapkan sebagai Sesuatu yang Ditetapkan dalam Yang Lain (h. 275)

DENGAN demikian menjadi jelas bagi anda dari sini bahwa apa pun yang mengetahui (sesuatu) adalah esensi yang ada di mana pemahaman (intelijibel) ditetapkan dengan cara di mana suatu hal ditetapkan pada yang lain.

Bab 13. Perhatian: Cara yang Intelijibel Direpresentasikan dalam Yang Niscaya Ada dan dalam Prinsip-Prinsip yang Menyertainya

DIPERKENANKAN bahwa dalam beberapa cara bentuk-bentuk yang dapat dipahami (intelijibel) diperoleh dari bentuk-bentuk eksternal (h. 276), seperti misalnya, bentuk langit diperoleh

dari langit. Juga diperkenankan bahwa bentuk pertama-tama berjalan ke daya intelektual dan kemudian ada secara eksternal, seperti ketika anda menginteleksikan suatu bentuk[92] dan kemudian anda membuatnya ada.

Mustilah bahwa keberadaan seluruhnya itu intelek wujud niscaya dengan cara kedua.

Bab 14. Perhatian: Pengetahuan menegenai Yang Keberadaannya Niscaya adalah Karena Prinsip Intelektual Itu Sendiri; Jika Tidak Akan Ada Ketakterbatasan dari Intelek yang Terpisah

DIPERKENANKAN bahwa masing-masing dari dua jalan (pengetahuan) terjadi karena sebab intelektual, yang menganggap (h. 277) bahwa bentuk ada secara konkret atau yang bentuknya belum ada (secara konkret) dalam substansi yang menerima bentuk intelijibel. Juga diperkenankan bahwa ini milik substansi intelektual karena dirinya sendiri, bukan (karena) sesuatu yang lain. Jika bukan karena ini, akan ada intelek yang terpisah tanpa batas. Ini harus milik wujud niscaya karena dirinya sendiri.

Bab 15. Isyarat: Cara Wujud Niscaya itu Niscaya Mengetahui Dirinya Sendiri dan Mengetahui Hal-hal Lain (h. 278)

WUJUD niscaya mustilah mengetahui esensinya dengan esensinya, sebagaimana yang telah ditentukan. Dia mengetahui apa yang setelahnya (posterior) atas dirinya sejauh dia adalah penyebab dan sumber keberadaannya. Akhirnya, dia mengetahui hal-hal yang tersisa sejauh mereka diperlukan dalam rantai keteraturan yang turun darinya[93] (baik) secara vertikal dan horizontal.

92 Arab: *syaklan.*
93 Arab: *fi silsilati at-tartibi an-nazili.*

Bab 16. Isyarat: Tingkat-tingkat Realisasi di Alam Semesta, Objek dan Kualitasnya (h. 279)

REALISASI Yang Pertama dari segala sesuatu dengan esensinya dan dalam esensinya adalah cara terbaik di mana sesuatu dapat direalisasikan dan di mana sesuatu dapat direalisasikan[94]. (Realisasi) ini diikuti (dalam peringkat kebaikan) oleh realisasi substansi intelektual yang niscaya dari Yang Pertama karena iluminasinya (h. 280) dan dari apa yang berada setelahnya (posterior) dan dihasilkan oleh esensinya. Setelah dua (realisasi ini) datanglah realisasi jiwa—(realisasi) ini adalah kesan dan sketsa dari sifat intelektual dengan prinsip-prinsip dan hubungan yang berbeda.

Bab 17. Waham dan Perhatian: Pengetahuan mengenai Keragaman oleh Wujud Niscaya Tidak Menghancurkan Kesatuan-Nya (h. 281)

MUNGKIN anda akan mengatakan bahwa jika intelijibel tidak bersatu dengan yang mengetahui (mereka) (h. 282), juga beberapa dari mereka tidak bersatu satu sama lain untuk alasan yang anda sebutkan (di atas), dan yang telah anda akui bahwa Wujud Niscaya mengetahui segalanya (h. 283), maka dia tidak benar-benar satu, melainkan multiplisitas (beragam).

Kami berkata bahwa karena pengetahuannya tentang esensinya adalah dengan esensinya, dan (karena) keberadaannya sebagai intelek oleh dirinya karena esensinya tentu mengarah pada pengetahuannya tentang keberagaman (h. 284), (maka) keberagaman datang sebagai konsekuensi yang niscaya di belakang (posterior) dan tidak termasuk dalam esensi sebagai konstituennya. Selanjutnya, keberagaman berlanjut dalam hierarki. Banyaknya pengiring karena esensi—baik terpisah maupun tidak—tidak menyebabkan perpecahan dalam kesatuan (h. 285). Banyaknya pengiring (itu hanya bersifat) relatif dan tak relatif

94 Arab: *kaunu as-syai' mudrikan wa madrakan.*

sebagaimana banyaknya keberagaman negasi yang terjadi pada Yang Pertama. Hal ini menyebabkan banyaknya nama (baginya), namun itu tidak mempengaruhi kesatuan esensinya.

Bab 18. Isyarat: Cara yang Universal dan Partikular di mana Hal-hal Partikular Dapat Diketahui (h. 286)

HAL-HAL partikular dapat dikenal sebagai hal-hal universal yang diketahui, yaitu, sejauh mereka diniscayakan oleh sebab-sebabnya, karena mereka dikaitkan dengan prinsip yang spesiesnya diindividuasi dalam kekhususannya. Hal ini dicontohkan oleh (jenis) gerhana partikular[95]; sebab terjadinya (gerhana) seperti itu dapat diketahui karena ketersediaan penyebab khususnya, pengetahuan sempurna intelek tentang penyebab ini, dan itu dikenal sebagai universal[96] (h. 287). Ini selain dari realisasi partikular temporal yang menilai bahwa gerhana seperti itu terjadi sekarang, yang terjadi sebelumnya, atau akan terjadi kemudian. Sebaliknya, ini mirip dengan pengetahuan bahwa gerhana partikular terjadi ketika pencapaian bulan—pencapaian ini menjadi (peristiwa) tertentu, pada waktu ini dan itu, kali ini menjadi (waktu) tertentu—pertentangan seperti itu. Tetapi mungkin gerhana ini terjadi tanpa Yang Mengetahui Pertama memiliki pengetahuan penuh bahwa itu telah terjadi atau belum terjadi (h. 288), meskipun dia mengetahuinya dengan cara sebelumnya. Ini karena cara yang terkahir adalah (jenis) realisasi khusus lain yang terjadi dengan terjadinya objek yang direalisasikan dan dihilangkan dengan penghapusannya.

(Bagaimanapun, cara realisasi) yang pertama adalah tetap (*fixed*) untuk semua waktu, meskipun itu adalah pengetahuan tentang yang khusus (partikular). Demikianlah yang mengetahui bahwa antara keberadaan bulan di tempat ini dan itu dan keberadaan-

95 Arab: *ka al-kusufi al-juz'i.* Gerhana partikular di sini bermakna gerhana setengah, atau gerhana separuh bukan gerhana penuh—penerj.

96 Sebagai satu kejadian umum—penerj.

nya di tempat lain, ada gerhana tertentu pada saat yang ditentukan dari waktu (keberadaannya di) awal (salah satu) dari dua keadaan (h. 289). Pengetahuan yang mengetahui hal ini adalah hal yang tetap sebelum terjadinya gerhana, bersamanya dan sesudahnya.

Bab 19. Perhatian dan Isyarat: Jenis Perubahan Atribut Hanya yang Tidak Mempengaruhi Esensi yang Tidak Mempengaruhi Esensi Dapat Berlaku Atas Wujud Niscaya (h. 290)

ATRIBUT suatu hal dapat berubah dengan cara (sebagai berikut):

(1) misalnya yang putih menjadi hitam karena perubahan atribut tetap nonrelatif.

(2) Misalnya, suatu hal memiliki kekuatan untuk menggerakkan wadag tertentu (h. 291), namun jika wadag itu menjadi tidak ada orang tidak lagi dapat mengatakan bahwa hal itu memiliki kekuatan untuk menggerakkan wadag itu. Oleh karenanya, hal itu tidak lagi memiliki atributnya, meski esensinya tak berubah, melainkan dalam relasinya. Kekuatannya adalah atributnya yang satu dan diikuti secara primer dan esensial oleh hubungan dengan sesuatu yang universal, seperti misalnya benda yang bergerak dalam keadaan tertentu. Zayd, Amr, batu, dan pohon juga termasuk dalam (hubungan) ini, tetapi secara sekunder (dan aksidental) (h. 292). Kekuatannya tidak tergantung pada hubungan individu dalam beberapa cara yang tidak dapat dihindari. Jika Zayd sama sekali tidak mungkin, dan hubungan kekuatan (daya) untuk memindahkannya tidak terjadi sama sekali, ini tidak akan membahayakan kekuatan (daya penggerak) untuk menggerakkan (hal-ihwal). Dengan demikian, pemilik utama kekuatan (daya penggerak) tidak berubah oleh perubahan keadaan yang merupakan salah satu hal di mana kekuatan (daya itu) dijalankan. Seba-

liknya, hanya hubungan eksternal yang berubah saja. Pembagian ini seperti kebalikan dari pembagian di atas.

(3) Misalnya saat suatu hal mengetahui bahwa hal lain tidak ada, dan kemudian hal lain itu menjadi ada; hal yang pertama kemudian mengetahui hal yang terakhir. Oleh karena itu, hubungan dan atribut relatif berubah bersama-sama (h. 293). Memiliki pengetahuan mengenai hal tertentu adalah sesuatu yang hubungannya dijaga, sehingga jika ia mengetahui konsep universal, ini tidak akan cukup untuk memiliki pengetahuan mengenai hal-hal partikular satu per satu. Sebaliknya, pengetahuan mengenai kesimpulan adalah pengetahuan resumtif (secara ringkas), yang memerlukan hubungan resumtif dan disposisi jiwa baru yang memiliki hubungan baru yang memadai—pengetahuan ini bukanlah pengetahuan mengenai premis-premis dan bukan disposisi untuk penentuan kebenarannya. Ini tidak sama dengan memiliki kemampuan (daya), yaitu memiliki hubungan yang berbeda oleh satu disposisi.

Oleh karena itu, jika (dalam hal pengetahuan) keadaan objek hubungan dibuat berbeda dengan yang tidak ada atau dengan yang ada, keadaan hal yang memiliki atribut harus menjadi berbeda tidak hanya dalam hubungan atribut itu sendiri melainkan juga dalam atribut yang niscaya diikuti oleh relasi ini.

Dengan demikian, tidak diperkenankan apa yang tidak dapat diubah mengalami perubahan (h. 294) baik menurut pembagian pertama atau menurut pembagian ketiga. Namun, perubahan menurut pembagian kedua diperkenankan dalam hubungan jauh yang tidak memiliki pengaruh terhadap esensi.

Bab 20. Poin Kecil: Perbedaan Antara Keadaan Relatif dan Keadaan Murni (h. 295)

ANDA menjadi (ada di) kanan atau kiri adalah hubungan murni. Namun kemampuan atau pengetahuan anda berada dalam keadaan stabil dalam diri anda dan diikuti oleh hubungan yang niscaya atau yang (sekadar) melekat. Jadi, dengan menjadi mampu atau mengetahui, anda memiliki keadaan relatif dan anda tidak memiliki keadaan murni.

Bab 21. Tindak Lanjut: Modalitas dan Perluasan Pengetahuan yang Dimiliki Wujud Niscaya

OLEH karena itu pengetahuan bahwa wujud niscaya memiliki hal-hal partikular tidak boleh menjadi pengetahuan temproral yang mencakup masa kini, masa lalu, dan masa depan (h. 296) agar perubahan atribut esensinya akan terjadi.[97] Sebaliknya, pengetahuannya mengenai hal-hal partikular musti dengan cara yang murni dan melampaui durasi dan waktu (h. 297). Ia harus mengetahui segala sesuatu karena segala sesuatu merupakan konsekuensi wajib dari dirinya—baik melalui perantara atau tanpa perantara. Tujuan (akhirnya), yang merupakan perincian dari kehendak pertamanya, dengan cara niscaya, mengarah pada (keberadaan) segala sesuatu secara individual, karena seperti yang telah anda pelajari, apa yang tidak niscaya itu tidak (sama sekali).

97 Wujud Niscaya jelas memiliki (dan hanya ia satu-satunya yang memiliki) pengetahuan mengenai yang partikular. Universalianya mengatasi partikularitas, dan partikularitas ada di dalamnya. Namun pengetahuan Wujud Niscaya atas yang partikular tidak serta merta pengetahuannya itu dibatasi oleh dimensi partikular sendiri seperti masa kini, kemarin dan masa depan. Melainkan bahwa pengetahuan Wujud Niscaya mencakup semuanya namun dengan cara yang murni—penerj.

Bab 22. Isyarat: Mengenai Pemeliharaan (h. 298)

PEMELIHARAAN adalah pengetahuan Yang Pertama mengenai keseluruhan dan mengenai bagaimana keseluruhan itu harus memiliki tatanan terbaik (h. 299) dan fakta bahwa itu harus diturunkan darinya dan dari pengetahuannya mengenai hal itu. Jadi, yang ada, bersesuaian dengan yang diketahui (yakni) dalam urutan terbaik—tanpa kehendak atau pencarian dari Yang Pertama, Sang Realitas.

Oleh karena itu, pengetahuan Yang Pertama mengenai cara pengaturan yang benar[98] dari keberadaan keseluruhan adalah sumber pancaran kebaikan dalam keseluruhan.

Bab 23. Isyarat: Mengatasi Masalah Kejahatan

HAL-HAL yang mungkin ada meliputi[99]:

(1) hal-hal yang keberadaannya terutama dapat sepenuhnya bebas dari kejahatan, kekacauan, dan peluruhan;
(2) hal-hal yang tidak dapat memberikan keuntungan mereka kecuali jika mereka sedemikian rupa sehingga kejahatan tertentu muncul dari mereka saat macetnya gerakan dan bentrokan benda-benda bergerak (h. 300). Selanjutnya, dalam pembagian (hal-hal yang mungkin ada, juga)
(3) hal-hal yang jahat baik secara mutlak atau sebagian besarnya (jahat).

Jika kebaikan murni adalah prinsip emanasi (pelimpahan) atas kebaikan dan keberadaan yang sesuai (benar), maka keberadaan pembagian pertama musti selalu mengemanasi. Hal ini dicontohkan dengan adanya substansi intelektual dan sejenisnya (h. 301). Juga pembagian kedua harus selalu mengemanasi. Hal ini karena dalam ketiadaan (noneksistensi) dari banyaknya ke-

98 Arab: *fa 'ilmu al-awwali bi kaifiyati as-shawabi fi tartibi wujudi al-kulli.*
99 Arab: *al-umur al-mumkinat fi al-wujudi.*

baikan dan dalam ketiadaan produksinya, sebagai pencegahan terhadap (kahadiran) kajahatan kecil (yang memicu) kejahatan besar. Hal ini diilustrasikan oleh penciptaan api; karena api tidak akan memberikan keuntungannya dan tidak akan melengkapi bantuannya dalam menyempurnakan keberadaan kecuali jika api itu melukai dan melukai tubuh hewan apa pun yang bersinggungan dengannya (h. 302). Hal yang sama berlaku untuk tubuh hewan. Mereka tidak dapat memiliki keuntungan mereka kecuali mereka sedemikian rupa sehingga memungkinkan:

A. karena keadaan mereka dalam gerakan dan diamnya mereka, seperti halnya juga dengan keadaan api, untuk mengarah pada penyatuan singgungan yang merugikan;
B. karena keadaan mereka dan keadaan hal-hal di dunia untuk menyebabkan terjadinya (h. 303) kesalahan dari mereka dalam mengikat bahaya untuk kehidupan kedua[100] dan untuk kebenaran; atau
C. karena tindakan agitasi dominan yang berlebihan, seperti kehendak atau kemarahan yang merusak urusan kehidupan kedua[101] (h. 304).

Daya-daya yang disinggung di atas (seperti api) tidak memiliki kelimpahannya (baca: kemampuannya) kecuali mereka sedemikian rupa sehingga kesalahan aksidental dan agitasi yang dominan terjadi dari mereka pada saat persinggungan. Hal ini terjadi pada individu (hal-ihwal) yang (jumlahnya) lebih sedikit daripada mereka yang aman dan kadang-kadang lebih sedikit daripada mereka yang aman (h. 305).

Karena ini diketahui dalam tujuan (akhir) pertama, seolah-olah dimaksudkan secara kebetulan. Jadi, kejahatan memasuki takdir secara insidental, misalnya seolah-olah memuaskan (bagi Tuhan) secara insidental.

100 Arab: *fi al-ma'adi.*
101 Arab: *fi amri al-ma'adi.*

Bab 24. Waham dan Perhatian: Kejahatan Moral itu Tidak Dominan (h. 306)

ANDA mungkin mengatakan bahwa mayoritas orang didominasi oleh ketidaktahuan atau ketundukan pada nafsu dan amarah. Lalu mengapa jenis (kejahatan) ini di anatara mereka digambarkan sebagai jarang? Maka dengarkanlah.

Sesungguhnya bahwa keadaan tubuh berada dalam tiga watak:

1. keadaan orang yang unggul dalam keelokan dan kesehatan,
2. keadaan orang yang tidak (unggul) dalam dua (kualitas) ini (h. 307), dan
3. keadaan (orang yang menanggung) keburukan, sakit, atau penyakit kronis.

Jenis pertama dan kedua menerima bagian kebahagiaan duniawi dan fisik yang berlimpah atau sedang (saling bergantian), atau mereka (sekadar) diselamatkan. Demikian pula keadaan jiwa dalam wataknya ada tiga:

1. keadaan orang yang telah mencapai kebajikan penuh (dari) pikiran dan karakter (akhlak). (Satu dengan keadaan ini) memiliki tingkat kebahagiaan tertinggi di kehidupan mendatang[102] (h. 308).
2. Keadaan seseorang yang belum mencapai (tingkat) ini, terutama dalam (kebajikan-kebajikan mengenai) inteligensi, namun ketidaktahuan seseorang bukanlah halangan untuk kehidupan kedua, meskipun ia tidak memiliki simpanan pengetahuan yang besar yang memiliki manfaat besar untuk kehidupan kedua. Namun demikian orang ini termasuk orang yang selamat dan menerima sebagian dari harta kehidupan yang akan datang.
3. Dan yang lainnya, seperti orang sakit atau sakit kronis, dapat celaka dalam kehidupan kedua.

Masing-masing dari dua ekstrem ini jarang terjadi. (Keadaan

102 Arab: *fi as-sa'adati al-ukhrawiyyati.*

orang) yang tengah adalah lazim dan dominan. Jika ekstrem yang bajik ditambahkan ke tengah, (jumlah) orang yang selamat menjadi sangat dominan.

Bab 25. Perhatian: Mengenai Kebahagiaan dalam Kehidupan yang Akan Datang (h. 309)

JANGAN mengira bahwa kebahagiaan di kehidupan yang akan datang[103] itu satu jenis dan jangan mengira bahwa kebahagiaan itu tidak diperoleh sama sekali kecuali dengan menyempurnakan (diri) dengan pengetahuan, sesungguhnya itu membuat jenis kebahagiaan ini paling mulia[104]. Lebih jauh, jangan berpikir bahwa berbagai dosa mempengaruhi kepastian dari keselamatan. Sebaliknya, yang menciptakan kehancuran abadi hanyalah jenis ketidaktahuan (h. 310). Apa yang membuat (orang) mengalami penderitaan terbatas hanyalah sejenis kejahatan dan tingkat tertentu darinya. (Bagaimanapun), ini (terjadi) pada sebagaian kecil individu manusia.

Jangan dengarkan orang yang menganggap keselamatan terbatas pada sejumlah orang tertentu dan menyangkal orang bodoh dan berdosa selama (hidupnya)—rahmat Allah sangat berlimpah. Mengenai (poin) ini anda akan mendengar penjelasan lebih lanjut.

Bab 26. Waham dan Perhatian: Alasan Mengapa Wilayah Dunia yang Memiliki Kejahatan Tidak Bisa Bebas dari Kejahatan

ATAU mungkin anda akan berkata: apakah tidak mungkin bahwa pembagian kedua (hal-hal yang mungkin ada) bisa bebas dari kemelekatan pada kejahatan? Jawabannya adalah: Jika telah bebas dari kemelekatan pada kejahatan, itu akan menjadi

103 Arab: *anna as-sa'adata fi al-akhirati.*

104 Baca: tidak diperkenankan menganggap bahwa kesempurnaan pengetahuan adalah jalan satu-satunya kebahagiaan akhirat—penerj.

sesuatu selain pembagian ini. Namun pembagian pertama telah dibebaskan dari kejahatan. Pembagian ini dalam konstruksi dasarnya hanya di antara hal-hal yang tidak dapat dilampirkan oleh kebaikan besar kecuali jika kejahatan itu melekat padanya karena kebutuhan pada saat terjadinya bentrokan. Jadi, jika ia bebas dari (kejahatan) ini, ia akan dibuat (dari) selain dirinya sendiri—maka seolah-olah api dibuat (dari) selain api, dan air dibuat selain (dari) air. Meninggalkan keberadaan pembagian ini, seperti yang dijelaskan sebelumnya, tidak sesuai dengan kebaikan, seperti yang telah kami tunjukkan.

Bab 27. Waham dan Perhatian: Menyoroti Masalah Takdir (h. 311)

MUNGKIN anda juga akan berkata: Jika ada takdir, lalu mengapa ada hukuman? Renungkanlah jawabannya.

Hukuman jiwa karena dosanya, seperti yang anda ketahui, serupa dengan penyakit tubuh karena kerakusannya. Oleh karena itu, ini adalah salah satu konsekuensi penting yang dibawa oleh kondisi masa lalu—lalu kondisi ini bersama dengan konsekuensinya tidak dapat dihindari. Adapun hukuman yang jatuh di kelas (level) lain, yang prinsipnya dari luar, itu cerita lain (h. 312). Selanjutnya, jika hukuman dari luar diterima, itu juga baik. Ini karena ketakutan harus ada di antara penyebab yang dikonfirmasi dan karenanya berguna secara umum. Keyakinan (dalam hukuman seperti itu) memastikan rasa takut.

Jadi (bahkan) jika itu terjadi lantaran takdir, seseorang melanggar rasa takut dan pertimbangan yang diperlukan, dan juga melakukan kesalahan dan melakukan kejahatan, (tetap saja) percaya (pada hukuman eksternal) dibuat untuk kepentingan dari kebaikan umum (h. 313), sekalipun tidak cocok untuk orang itu dan tidak diperlukan oleh Sang Pembuat Pilihan dan Yang Maha Penyayang.

Jika tidak ada yang lain selain orang yang terkena takdir, tidak akan ada banyak kegunaan umum dan universal dalam kerusakannya yang khusus. Demi yang universal, perhatian tidak boleh diberikan dari sudut pandang yang khusus. Demikian pula demi keseluruhan, perhatian tidak boleh diberikan dari sudut pandang bagian. Demikianlah organ yang sakit dipotong agar tubuh secara keseluruhan terselamatkan.

Adapun diskursus kezaliman dan keadilan yang telah sampai pada (kita) dan diskursus mengenai perbuatan yang dikatakan zalim (h. 314) dan perbuatan yang bertentangan dengannya dan tentang perlunya meninggalkan perbuatan yang pertama dan mengambil yang terakhir—dengan asumsi bahwa ini adalah premis-premis utama—mereka bukan kebutuhan universal. Sebaliknya, kebanyakan dari mereka adalah di antara premis yang diterima secara luas yang disepakati demi kepentingan (pribadi) (h. 315). Mungkin ada di antara premis-premis (yang diterima secara luas) ini yang dapat ditunjukkan sebagai sesuatu yang masuk akal sehubungan dengan beberapa agen.

Jika kebenaran diputuskan, maka perhatian harus diberikan pada kewajiban tanpa kontradiksi. Anda telah mempelajari (berbagai) jenis premis di tempatnya.

JALAN MENUJU METAFISIKA YANG INTEGRAL: *Syarah Al-Isyarat wa at-Tanbihat: Al-Ilahiyah*

Syihabul Furqon

Dengan nama Allah, Maha Pengasih, Maha Penyayang—Quran
Allah adalah Cahaya Langit dan Bumi—Quran

/1/

SEJAK nalar sains modern memfragmentasi ilmu jadi kepingan-kepingan kecil, praktis metafisika tereksklusi dari struktur tubuh dan modus mengetahui manusia—baik dalam dimensi teoritik maupun di dunia eksternal. Disiplin epistemologi tidak memasukkan lagi objek yang ada dalam ranah metafisik ke dalam radius horisonnya dan telah berubah menjadi epistemolgi sensualis dan empiris semata.[1] Di samping bahwa faktanya filsafat telah tersublimasi ke dalam cakrawala sains modern jika tidak dikatakan bahwa filsafat hari ini adalah sains modern itu sendiri. Kebijaksanaan yang dalam diktum filsafat Islam disebut *al-hikmah*—atau bahkan kebahagiaan sebagai tujuan berfilsafat seolah-olah tidak lagi relevan.[2] Kontemplasi dan kedamaian yang merupakan ciri khas sapiensial manusia, kini semakin asing, sementara

1 Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science,* Taylor & Francis: UK, 2005, h. 1.

2 Itulah sebabnya Frithjof Schuon memaklumatkan pentingnya kembali meninjau makna filsafat dalam artinya yang semula. Lihat, Frithjof Schuon, *Transfigurasi Manusia: Refleksi Antroposophia Perennialis,* Qalam: Yogyakarta, 2002, h. 3.

kelaparan terbesar hari ini tidak terletak pada kelaparan akan makan (baca: jasmani) melainkan kelaparan akan pengertian dan makna (baca: batin).

Telaah akan pentingnya kembali ke sejenis filsafat tradisional bukan lagi suatu kebutuhan posterior, melainkan prior, sejak filsafat terreduksi maknanya ke dalam sekadar wacana aksidental. Kecenderungan kuat akan fisikalitas ini memperparah kontemplasi filosofis dan pada gilirannya melemahkan daya intelektual dan renungan mendalam. Kini orang dapat sepenuhnya mengabaikan prinsip-prinsip tradisional yang membuat dirinya tampak memadai untuk memahami seluruh aktivitas kualitatif.[3] Seturut dengan penurunan kualitas kontemplasi dalam filsafat, petualangan intelektual, sebagai bagian integral dari perjalanan falsafi manusia, petualangan jiwa manusia demi mensejajarkan diri dengan kaidah-kaidah perennial kian memudar.

Di jantung filsafat sendiri, metafisika dipinggirkan menjadi sekadar bermakna pejoratif sebagai kegiatan klenik.[4] Sekalipun telah terjadi upaya mengetengahkan metafisika sebagai bagian penting—jika bukan satu-satunya terpenting—sebagai telaah filsafat dan petualangan intelektual sejati, di Barat, metafisika mengalami pengucilan.[5] Jika masih ada gaungnya mungkin kontemplasi metafisik baru hanya akan ditemukan kembali di Heidegger sebagai tapal batas terakhir dari diskursus ini yang memiliki plorema tradisional[6] sekalipun jauh sebelumnya (sejak Renaisans Eropa) metafisika telah mengalami pendangkalan.[7]

---

3 Lihat, E. F. Schumacer, *Keluar dari Kemelut,* LP3ES: Jakarta, 1981, h. 3 dst. Bdk dengan pemerian Nasr terkait masalah dimensi kualitas dalam Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, h. 1, dst.

4 Pengantar kita untuk memasuki metafisika umum lihat Lorens Bagus, *Metafisika,* Gramedia: Jakarta, 1991, h. 1, dst.

5 Telah banyak upaya mengetengahkan metafisika sebagai jantung filsafat namun dengan hasil yang membingungkan lantaran pengaruh saintisme. Lihat pengantar atas diskursus ini oleh Frederick Sontag, *Pengantar Metafisika,* Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2002, h. ix. Terutama h. 6, dst.

6 Pengantar pada diskursus ini lihat F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian,* KPG: Jakarta, 2008, h. 33, terutama 40-1. Pertimbangkan teks Martin Heidegger, *Being and Time*, State University of New York Press: New York, 1996, h. 4, 9, dst.

7 Diskusi kita mengenai hal ini lihat terutama Seyyed Hossein Nasr, *The Need for A Sacred Science,* h. 2, Bdk Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The*

Sekalipun demikian, tradisi metafisika sebagai jantung filsafat terjaga dalam filsafat tradisional; terutama dalam hal ini filsafat Islam. Metafisika—yang terisolasi dan asing bagi manusia Modern hari ini—dalam pengertian filsafat Islamnya melampaui kategori dan pengertian metafisika sebagai suatu implikasi kronologis dari filsafat Aristoteles. Memang benar bahwa filsafat peripatetik terintegrasi ke dalam filsafat Islam namun orang kerap menganggap integrasi ini sekadar pemindahan dari Yunani ke peradaban Islam tanpa perubahan.[8] Justru dalam transmisi itu terjadi perubahan esensial doktrin peripatetik sendiri. Tak syak lagi perubahan ini memunculkan corak filsafat baru.[9] Filsafat yang pada gilirannya tidak sekadar kegiatan intelektual dan bernapaskan material semata, melainkan filsafat yang orientasinya adalah perubahan signifikan individu secara batin. Filsafat yang jauh dari semata-mata sensualis—sebagaimana perpanjangan dari peripatetisme—melainkan filsafat Islam yang membawa metafisika sebagai jantung filsafat.

Dalam duduk inilah di sini pentingnya meninjau ulang metafisika yang muncul dari peradaban Islam. Terutama dari tangan Ibn Sina sebagai yang dianggap paling bertanggung jawab dalam pentransmisian peripatetisme tidak hanya ke dalam filsafat Islam—melainkan juga pada peradaban Barat dalam bentuk kecenderungan *philosophia naturalis*—dan memeriknya sebagai satu telaah tersendiri, telaah yang baru sehubungan dengan orientasi ulang filsafat Islam yang dianggap selama ini. Terutama dari naskah *Al-Isyarat wa At-Tanbihat* di mana kita dapat melihat reorientasi ulang seluruh sistem filsafat Ibn Sina sendiri ke dalam suatu kancah filsafat yang senantiasa (*philosophia perennis/ al-hikmah al-khalidah*).[10] Hal ini perlu dilakukan untuk mempertimbangkan ulang, terutama dalam jilid *Isyarat: Metafisika* posisi peripatetisme telah mengalami perubahan orientasi sekalipun secara permukaan orang masih dapat membacanya sebagai filsafat *masya'iyyah*.[11] Peruba-

---

Sacred (Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama). INISIASI PRESS: Yogyakarta, 2004, h. 1, dst.

8 Lihat telaah penulis terdahulu dalam Al-Kindi, *Filsafat Pertama,* YAD: Sumedang, 2021, h. 81, dst.

9 Lihat terutama Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam,* IRCiSoD: Yogyakarta, 2006, h. 7, dst.

10 Lihat terjemahan dan penegasan posisi kami dalam meninjau filsafat ini dalam Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Logika,* YAD: Marim, 2020, h. v, dst.

11 Bdk Shams C. Inati, *Ibn Sina, Remarks and Adminitions Part One: Logic,*

han ini sangat halus, sekaligus menandai perpindahan orientasi isi dari filsafat Ibn Sina pada pandangan yang sepenuhnya berlainan.[12] Namun untuk sampai pada maksud telaah ini, perlu ditinjau ulang signifikansi telaah-telaah sebelumnya yang bersinggungan langsung dalam soal ini.[13] Henry Corbin, dalam *Avicenna and The Visionary Recital*—suatu telaah paling *rigourus* dari subjek ini—menerangi bagian-bagian terpenting, terutama kecenderungan syarah atas tiga risalah Ibn Sina: *Hayy Ibn Yaqdzhan, Salman dan Ibsal, Risalah Burung.*[14] Di mana pada bagian I dan II Corbin menuangkan analisa fenomenologis teks demi melacak kecenderungan Ibn Sina pada filsafat Timur—atau filsafat Cahaya. Corbin melihat pemikiran Ibn Sina pada gilirannya adalah jalan yang mempersiapkan mistisisme[15] filosofis—sekalipun ia sendiri tidak mengungkapkannya secara terang—dan meratakan jalan Suhrawardi satu setengah abad kemudian.[16] Telaah lain dilakukan Shams C. Inati, dan ini yang paling mendekati maksud telaah kami, di mana Inati (sekaligus menerjemahkan dan memberi syarah atas Isyarat) menerang-

---

Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Canada, 1984, h. 4.

12 Bahwa filsafat Ibn Sina berbelok ke arah mistisisme. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Vol. 1,* Mizan: Bandung, 2003, h. 204. Bdk di tempat lain, Seyyed Hossein Nasr, *An Antology of Philosophy in Persia, Vol. 1: From Zoroaster to Umar Khayyam,* I. B. Tauris: New York, 2008, h. 244.

13 Untuk mengurutkan telaah literatur dari signifikansi telaah ini dari telaah Sinawiyanisme lain kita perlu memerksa dengan saksama anotasi bibliografi besar dari subjek ini. Lihat, Jdles L. Janssen, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina* (1970-1989), Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansions Centre: Series 1, XII, Leuven: University Press, 1991.

14 Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital,* Princeton University Press: New Jersey, 1960, h. 3 dst, 46 dst, sampai akhir bagian ini dan bersambung ke bagian teks. Bisa dikatakan bahwa penelitian ini paling komprehensif, lebih kompleks dari prolegomena Inati dalam terjemahan Isyaratnya, sekalipun tetap saja penekanannya—karena sifatnya sebagai telaah filologis—tidak setajam dari maksud teks kami di sini dalam teks yang lain. Telaah lain yang mendekati, lihat Peter Heath, *Alegory and Philosophy in Avicenna,* University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 1992, h. 4, dst.

15 Amsal Bakhtiar dalam pengantar untuk terjemahan M. S Arifin atas *fi mahiyyah al-huzn* menunjukkan sejumlah karya Ibn Sina dalam langgam mistisismenya. Lihat, Ibn Sina, *Tentang Kesedihan*, YAD: Sumedang, 2021, h. 10

16 Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital,* h. 16, dst.

kan satu demi satu isi dari Isyarat dalam bahasa hari ini.[17] Hanya saja, Inati tidak memberikan penjelasan lebih sehubungan dengan kenapa metafisika Ibn Sina dalam Isyarat bertaut dengan skema mistisismenya. Inati luput dari pemerian ini, dan jika diperbandingkan, ketajaman analisanya tidak lebih kompleks dan setegas Corbin. Telaah lain yang paling belakangan dilakukan Jari Kaukua dalam *Self-Awareness In Islamic Philosophy*; suatu telaah yang dirasa paling tidak memadai dari maksud kami dalam melacak metafisika integral Ibn Sina dan perubahannya. Ini karena Kaukua melakukan analisa dalam perspektif historis Barat dan mencocokkan sejumlah kodeks.[18] Pendekatan ini sekalipun berarti, menunjukkan keberjarakan yang sangat jauh dari tradisi filsafat Islam sendiri. Di tempat lain sejumlah indikasi pada maksud kami hanya terkumpul dari sejumlah prolegomena dan kilasan-kilasan yang kurang memadai untuk dikatakan sebagai telaah yang bersifat langsung.[19] Dari celah-celah telaah inilah penulis mengkhususkan diri dalam interpretasi langsung atas *Isyarat: Metafisika*, sebagai satu jalan pada sistem metafisika integral.

/2/

Sejauh menyangkut metafisika yang dikembangkan oleh Ibn Sina, kita tidak bisa beranjak dari skema peripatetik.[20] Tampak lebih mungkin jika metafisika peripatetik tidak dilepaskan dari pasangan fisikanya, kecuali bahwa semesta Ibn Sina telah kita baca sebagai berbeda sama sekali dari nuansa peripatetik. Untuk sampai pada maksud itu tentu terlebih dahulu postulat lain (jika peripatetisme kita ganti) harus ditetapkan, terlebih karena tuntutannya tidak terletak pada peripatetisme sendiri melainkan pada skema baru. Selain itu, ada sejumlah implikasi yang bersifat niscaya pada pembaruan ini: suatu sistem metafisika (tak peripatetik) namun sekaligus bertanggungjawab atas keseimbangan realitas

17 Shams C. Inati, Shams C. Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics,* Columbia University Press: New York, 2014, h. 24, dst. Terutama h. 55.

18 Jari Kaukua, *Self-Awareness In Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge University Press: Cambridge, 2015, h. 12, dst.

19 Michael E. Marmura, *Avicenna: The Metaphysics of The Healing,* Brigham Young University Press: Provo, Utah 2005, h. xxi, xxii.

20 Michael E. Marmura, *Avicenna: The Metaphysics of The Healing,* h. xx. Lihat juga Shams C. Inati, dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Vol. 1,* h. 285, dst.

(*being/al-wujud*) dalam suatu kesinambungan. Jika titik-titik geometri dari penawaran metafisika baru ini persisnya tidak sama dengan skema peripatetik, tak syak lagi metafisika ini hanya sekadar menjadi filsafat spekulatif. Padahal, tujuan ditawarkannya metafisika ini tidak lain untuk menjadi batu uji, neraca geometri baru yang ekuilibrium dengan kenyataan kehidupan Ibn Sina. Suatu kenyataan yang kini masih dihidupkan sebagai kebijaksanaan abadi.[21] Postulat metafisika ini terletak pada dua titik geometris: kata dan pengalaman. Bagian pertama menerangi bagian kemudian dalam artinya yang paling mendalam. Suatu tradisi hermeneutik lahir dari rahim kata—sebagai alat menangkap yang abstrak—termasuk termasuk kompleksitas pengalaman manusia, entah sebagai makhluk sensualis atau bahkan sebagai yang menangkap kilasan pengalaman batin sejauh dimungkinkan oleh kemampuannya berinteraksi dengan akal aktif (*al-'aql al-fa'al*) dirinya.

Ciri khas penting metafisika Ibn Sina pada tahap selanjutnya—selain dipostulatkan dalam kata—sebagai pengalaman, juga posisinya yang dominan atas seluruh domain filsafatnya.[22] Suatu penjungkirbalikkan fakta bahwa metafisika peripatetik ditaruh selepas fisika sekadar untuk tunduk pada logika umum sebab ke akibat.[23] Esensinya, metafisika—sesuai dengan namanya—tidak hanya berada pada rantai puncak melainkan juga permulaan. Pembalikan genealogis ini seturut dengan fakta bahwa jiwa seorang metafisikus sejatinya tidak dilahirkan (semata menurut hukum umum sebagai manusia historis yang mana historisitasnya dapat ditandai melalui titik permulaan kronologis

21 Lihat Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Vol. 1,* h. 305, dst. Bdk, Seyyyed Hossein Nasr, *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam,* Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia: Kuala Lumpur, 1992, h. 196, terutama pada 295. Juga, Seyyyed Hossein Nasr, dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi,* Mizan: Bandung, 2004, h. 531. Bdk, Seyyyed Hossein Nasr, dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Fondasi,* Mizan: Bandung, 2003, h. 478.

22 Kita dapat melihat kompendium kanoniknya As-Syifa sebagai salah satu ekspresi pengalaman tidak sekadar tumpukan kata dalam traktat. Lih, Ibn Sina, *As-Syifa,* Maktabah Samahah Ayatullah Al-Udzma Al-Mar'asyi An-Najf Al-Kubra: Qum (Iran), 2012. Edisi ini berdurasi 10 vol.

23 Selain As-Syifa, pola ini berulang di tempat lain. lihat, Ibn Sina, *An-Najat,* Maktabah At-Tsaqafah Ad-Diniyah: Al-Qahirah, 2013. Juga tentu saja Ibn Sina, *Uyun Al-Hikmah,* Maktabah At-Tsaqafah Ad-Diniyah: Al-Qahirah, 2012.

horisontal ke satu titik lain tertentu), melainkan sepenuhnya sebagai manusia azali: selain bahwa ia selaras dengan isi batin Ilahiah.[24] Prototipe ini identik dengan gambaran Corbin dalam hal bahwa hanya jiwa yang merupakan partikularia dari Jiwa Universallah (dengan derajat intensitas tertentu) yang mampu mengejawantahkan dirinya sekaligus sebagai manusia yang terasing, manusia yang merindukan asal-usulnya, manusia platonik—jika tidak dikatakan sebagai mistikus—atau dalam konteks ini seorang metafisikawan.[25]

Sehingga menjadi terang bahwa tradisi Sinawiyan terbesar tidak terletak pada kepresisian peripatetismenya melainkan persimpangannya pada metafisika—suatu platonisme (jika batasan definitif ini disepakati) yang memperbesar wilayah filsafatnya dari sekadar materialisme ala peripatetik. Gravitasi peripatetik membawa filsafat ke arah semata-mata materialisme dan sensualisme sedemikian rupa sehingga para sarjanawan Sinawiyan sendiri kerap dikelirukan oleh tendensi ini.[26] Terlebih jika perbandingannya adalah durasi karya dengan corak peripatetik diperbandingkan dengan risalah-risalah kecil (sebagian bahkan tidak tuntas) yang arahnya lain. Namun tidak lantas bahwa dominasi kuantitatif ini senantiasa dapat dipertanggungjawabkan di hadapan tradisi Sinawiyan bahkan hingga hari ini.[27] Suatu titik bisa ditandai di mana peripatetismenya bermula dan di titik mana ia berbalik. Sekalipun demikian titik balik ini juga tidak bisa dibaca manasuka sebagai perpindahan mendadak dari visi batin Ibn Sina, melainkan suatu titik balik dalam hal intensitas (atau lebih tepatnya penguatan intensitas) dan pengerahan batin ke dimensi terestrial.

---

24 Terutama karena ia diciptakan menurut citra Ilahi itu sendiri. Lihat Frithjof Schuon, *Transfigurasi Manusia: Refleksi Antrosophia Perennialis,* Qalam: Yogyakarta, 2002, h. 71, dst. Bdk, Frithjof Schuon, *Hakikat Manusia,* Pustaka Pelajar: 1997, h. 21, 24, 26, 27.

25 Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital,* h. 16, dst.

26 Bahkan reorientasi ulang pada peripatetisme murni dilakukan oleh Ibn Rusyd yang besar implikasinya pada filafat Abad Pertengahan Eropa—dan memantik Renaisans. Suatu era pencerahan Barat yang, jika dilihat dari Timur Cahaya merupakan titik berangkat dekadensi manusia. Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred (Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama)*, h. 1-67. Juga, Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban Dalam Islam,* Pustaka: Bandung, 1986, h. 289, dst.

27 Bdk, Mehdi Ha'iri Yazdi, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam: Menghadirkan Cahaya Tuhan,* Mizan: Bandung, 2003, h. 22, dst.

Sirkularisme Sinawiyan mengatasi peripatetismenya sendiri sehingga metafisika dapat ditandai entah di permulaan, tengah, maupun akhir. Sekalipun benar secara kronologis metafisika Ibn Sina seakan baru mulai muncul (dan berubah menjadi mistisisme) setelah trilogi kisah-kisahnya sebagaimana tampak dalam bagian akhir jilid empat *Isyarat: Mistisisme*,[28] tidak berarti lantas orang dapat berasumsi bahwa mistisisme (*qua* metafisika) Ibn Sina juga baru dimulai di sana. Sekali lagi kita perlu menggarisbawahi kata "khusus" dan "yang dipersyaratkan" sebagai implikasi filosofis selepas memahami "Isyarat" sebagai suatu anasir bahwa tidak melulu benar membaca filsafat Ibn Sina sekadar sebagai filsafat dengan sistem Aristotelian murni. Analisa Inati dalam bagian pengantar di jilid pertama *Isyarat: Logika*, memberikan penegasan pada kita bahwa Isyarat sendiri adalah risahal Ibn Sina paling matang secara kronologis. Tampak lebih maju jika diperbandingkan dengan An-Najat. Bahkan, Corbin memberikan catatan—sekalipun tidak secara langsung pada Isyarat—bahwa metafisika Ibn Sina dalam artinya yang paling mendalam dapat dibaca melalui trilogi risalah visionernya: meliputi "Risalah Salman dan Ibsal", "Risalah Burung", dan "Risalah Hayy Ibn Yaqdzhan".[29] Di mana bagian-bagian terpenting risalah ini (yang terpisah di Corbin) dimulai dari jilid empat *Isyarat: Mistisisme*.[30] Sebelum masuk ke dalam struktur takwil lebih jauh dari tradisi Sinawiyanisme, perlu kita kembali pada fakta bahwa metafisika yang ditawarkannya sejak semula merupakan metafisika integral.[31] Se-

28 Ibn Sina, *Isyarat wa At-Tanbihat: Tasawuf,* Darul Ma'arif: Kairo, 1983.

29 Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital,* h. 3, dst.

30 Ibn Sina, *Isyarat wa At-Tanbihat: Tasawuf,* h. 7, dst.

31 Istilah ini muncul di dalam Frithjof Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism,* World Wisdom World, 1986, h. 1 dst. Secara misterius Schuon memberikan distingsi antara metafisika dan filsafat. Lihat, Frithjof Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-agama,* YOI: Jakarta, 2003, h. 33, 41. Bdk, Frithjof Schuon, *Memahami Islam,* Pustaka: Bandung, 1994, h. 269, diskusi ini mengarah pada dimensi penting dari metafisika sebagai rantai integral simbiosis ekso-esoterisme. Lihat juga, Frithjof Schuon, dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Fondasi,* h. 72. Lihat juga, Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial,* Mizan: Bandung, 1995, h. 56. Di tempat yang lain, dengan cara ganjil Frithjof Schuon juga mendiskusikan posisi filsafat, tasawuf dan teologi sekaligus dan uraiannya bermanfaat untuk melihat posisi filsafat dalam relasinya dengan metafisika sendiri. Lihat, Frithjof Schuon, *Prosesi Spiritual Menyingkap Tabir Mencari Yang Inti,* Srigunting: Jakarta, 2000, h. 133.

jenis metafisika murni yang senantiasa (*al-hikmah al-khalidah*/*philosophia perennis*), dalam skema yang paling mungkin saat filsafatnya bergerak ke dimensi simbolisme dan isyarat-isyarat.[32]

Sementara itu, dalam matra pengalaman—sebagai pasangan dari postulat metafisika Sinawiyanisme—filsafat berpijak dari laku-laku kecil dan konkret. Penilaian mungkin akan dilakukan sejauh menyangkut hal-hal konkret di sini. Bahwa sejauh manakah pengalaman dapat membawa subjek ke dalam medan metafisika yang sejati. Untuk menjawab ini kita perlu mengadakan telaah subjek fenomenologis yang tercecer dalam doktrin Ibn Sina. Dalam otobiografinya, filsuf kita ini menyinggung bahwa dalam sejumlah kesempatan ia kerap mendapatkan konklusi-konklusi dari tindakan—atau lebih tepatnya pada saat salat.[33] Suatu titik sinkronisme dapat ditarik; bahwa konsentrasi spiritual Ibn Sina (atau dalam term lain disebut *himmah*) sedemikian rupa sehingga laku-laku praktisnya menjadi doktrin tersendiri. Tak syak lagi jika ia tidak sekadar menjadikan filsafatnya sekadar filsafat pada dirinya sendiri, melainkan laku. Orang boleh tidak menghubungkan laku spiritual dengan laku intelektual (sebagaimana yang terjadi dalam horison Modern hari ini)—namun dalam kasus tokoh kita ini laku intelektualnya sendiri sudah merupakan laku spiritual sebagaimana halnya dengan sebaliknya.

Laku intelektual lain yang mencerminkan doktrin metafisikanya adalah ketundukan total pada pengetahuan. Dibandingkan dengan kecenderungan peripatetiknya, doktrin metafisikanya seakan sekadar sebuah penyimpangan atau bahkan anomali. Namun kita dapat terhindar dari pembacaan naif demikian itu bila kita cermat dalam membaca

---

32 Bukan sebuah kebetulan jika karya yang menandai pergeseran orientasinya ditandai dengan bab-bab "Isyarat" dalam *Al-Isyarat wa At-Tanbihat* (Isyarat dan Perhatian). Pergeseran ini menengarai filsafat keabadiannya, sebagaimana tampak dalam *Logika Timur*nya. Ini pulalah kenapa alasan metafisika Sinawiyanisme akhirnya musti dibaca dalam kerangka *hikmah al-khalidah* (philosophia perennis); pertama-tama karena filsafat perennial sendiri memposisikan metafisika sebagai sejenis sains sakral, pengetahuan mengenai kepastian. Pengantar dalam konteks ini lihat, Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman,* Srigunting: Jakarta, 2004, h. 110. Lihat juga terutama Aldous Huxley, *Filsafat Perennial,* Qalam: Yogyakarta, 2001, h. 1, dst.

33 A. J. Arberry, *Avicenna: on Theology,* J. Murray: London, 1951, h. 13, dst.

bagian akhir fisika (terutama *Isyarat: Fisika*)[34] sebelum akhirnya masuk ke dalam pembahasan soal metafisika. Di akhir *Isyarat: Fisika*, filsuf kita memasukkan secara ekstensif bagian mengenai psikologi.[35] Suatu skema psikologi tradisional yang mana jiwa dipahami sebagai satu kesatuan dengan gerak secara fisika. Bahwa jauh mengatasi postulat fisik *qua* fisik, fisik senantiasa dilekati oleh apa yang diterjemahkan sebagai "daya" (*quwwat*). Daya ini menempati dimensi fisik sekaligus pada saat yang sama "daya" ini disesuaikan dengan objek (esensial sekaligus eksistensial/ *jauhar wa al-'arad*) di mana ia melekat.

Suatu gerak tertentu sesuai dan karenanya memang demikian dengan bentuknya sendiri. Sejak postulat gerak melekat pada eksistensi wadag fisik menjadi niscaya pula gerak dibaca sebagai sifat dan kekhususan sifatnya terletak pada "daya" dan perilaku geraknya. Doktrin peripatetik serta seluruh filsafat tradisional percaya bahwa gerak sempurna adalah lingkaran.[36] Posisi ini lebih maju dari sekadar titik-titik geometris yang membentuk garis—yang pada gilirannya membentuk objek spasial tiga dimensi.[37] Phytagoras, Euclid hingga Apollonius telah bersepakat, melalui skema dan risalah geometrisnya dalam menegaskan gerak melingkar sebagai gerak sempurna yang presisi, dan ini bisa dilihat dari figur-figur geometris mereka.[38] Gerak ini bersifat tidak sekadar sirkular melainkan juga lebih dekat dengan makna "keabadian". Tentu jika gerak di sini kita isolasi ke dalam suatu keniscayaan tiadanya peluruhan (*corruption*) karena ia bersinggungan—jika tidak dikatakan sebagai keniscayaan pertama dari Yang Abadi. Namun hukum fisika tiga dimensi ditambah "durasi" sebagai manifestasi waktu dapat menggagalkan maksud dari "gerak abadi" ini. Gerak yang khas

34 Merujuk pada edisi terjemahan kami, Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* h. 55, 79.

35 Juga pembahasan kami sebagai syarah dalam Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* h. 100.

36 Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban Dalam Islam,* h. 149 dst. Bdk, Seyyyed Hossein Nasr, *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam,* h. 27 dst.

37 Sebagaimana dalam doktrin Ikhwan Al-Shafa, *Rasa'il Ikhwan Al-Shafa, Vol. 3,* Departemen Agama Indonesia: Jakarta, 2007, h. 4, 24. Bdk, Seyyyed Hossein Nasr, *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam,* h. 1-22. Juga dalam Al-Kindi, *Filsafat Pertama,* h. 13, dst.

38 Lihat syarah kami atas Umar Khayyam, *Ihwal Al-Jabar dan Persamaan,* Values Institut: Bandung, 2019, h. 76, dst.

ini melekat pada wadag—entah sebagai gerakan sempurna—maupun sebagai gerak parsial. Intinya, wadag memiliki gerak "uniknya" sendiri yang cocok dengannya. Gerak unik ini, saat ia turun ke tingkat (atau tidak turun, melainkan berada pada level manifestasi lain) entitas makhluk hidup memanifestasi dan muncul dengan unik pula. Inilah alasan yang menjelaskan kenapa dalam psikologi tradisional seluruh makhluk pada tatanan abstrak dan praksis dipandang sebagai memiliki jiwa. Atau bahkan Al-Quran menjelaskan segala sesuatu hidup (*kulla syai'in hayyin*) serta memiliki bahasanya sendiri.

Doktrin psikologi tradisional ini dapat menjembatani sekaligus menerangkan posisi metafisika Sinawiyan. Psikologi tradisional dengan caranya memberi kita wawasan sekaligus visi berkenaan dengan daya-daya yang secara inhern ada bersama manusia.[39] Hanya dalam terang inilah gerak dan daya jiwa manusia dibedakan dari gerak dan jiwa lainnya.[40] Seturut bahwa setiap wadag memiliki daya dan geraknya sendiri, demikian pula dengan manusia. Maka jika dikatakan manusia lebih kompleks dari sekadar hewan berpikir, itu karena ia membawa daya yang sama sekali berbeda dari hewan. Kompleksitas manusia sebagai entitas komposit akan membawa kita pada postulat umum: manusia memiliki jiwa yang khas selain bahwa ia memiliki daya nalar. Kecenderungan jiwa dan akal di satu sisi berbeda dan di sisi lainnya sama. Berbeda karena akhir dari daya akal adalah awal dari daya jiwa manusia (jiwa rasional). Di sini kita dapat mengurutkan "keberpikiran", sebagai salah satu mode akal. Hanya saja dalam "berpikir", subjek menyusun datum dari realitas luar (*khariji*). Pada saat daya ini sedemikian rupa, berpikir tidak lagi menjadi bagian dari tindakan epistemologis melainkan telah menjadi sifat dari akal. Di sini jelas tingkat-tingkat kontemplasi pikiran ditentukan sejauh apakah berpikir telah menjadi sifat akal atau belum.[41] Jika tidak, pkiran kerap terperangkap di dalam kecenderungan gerak wadag tertentu. Dan pada saat ini terjadi, "berpikir" telah jatuh nilainya menjadi sekadar bergerak secara insting. Gerak insting bagian-bagian tertentu manusia (aspek hewaninya) dapat menjadi domain berpikir "akal" dari wadag tersebut jika

39 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* h. 56.

40 Kami akan mengelaborasikan di depan.

41 Kesejajaran metafisik ini hanya mungkin jika dibaca dalam kerangka metafisika sebagai satu-satunya modus memahami. Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern,* Pustaka: Bandung, 1990, h. 115.

"berpikir" tidak diarahkan pada tingkat-tingkat realitas yang lebih tinggi. Tak syak lagi "berpikir" dapat tereduksi oleh instrumennya, oleh wadagnya. Bagi hidung, "berpikir"nya adalah membaui kualitas bauan tertentu. Tanpa arah yang jelas bahwa ada distingsi di antara bauan (dari kualitas sedap—sampai tak sedap) hidung tidak dapat mengkategori sebagaimana daya "akal" pada level tertinggi mengkategori. Arah ini juga diperlukan oleh anggora indra umum lain (*al-hiss al-musytarak*) sehingga daya-daya yang ada padanya tidak memerangkap manusia pada sekadar hewan, pada sekadar makhluk dengan insting.

Untuk memahami bagaimana cara jiwa bekerja tidak sekadar sebagai daya dalam suatu fakultas tertentu, melainkan jauh melampaui fakultas epistemologis kewadagan kita harus meninjau bagaimana jiwa dipahami. Dalam *Isyarat: Fisika*,[42] jelas bahwa jiwa dipahami tanpa perantara tertentu. Ia adalah keunikan yang dengan modusnya sendiri tidak memerlukan penjelas di luar dirinya sendiri. Sifat jiwa tidak terindra[43] karena secara apriori gerak indra pada dirinya sendiri tidak memiliki tujuan—atau menyadari tindakan mereka sendiri. Artinya, jiwa pada wadag tidak seperti insting pada indra—melainkan sebagai *raison d'etre* seluruh fakultas yang ada dalam bagian jiwa. Jiwa manusia merupakan sifat substansi dari modus eksistensi manusia yang sekaligus melampaui proposisi-konklusi "hewan rasional" dari sisi logika dan menegaskan ulang bahwa manusia adalah jiwa sekaligus bukan perangai tubuh—melainkan substansi yang mengatur tubuh.[44]

Perspektif modern dapat menganggap psikologi tradisional (termasuk di dalamnya tradisi Sinawiyanisme) sebagai sekadar suatu penjabaran psikis tertentu—atau bahkan menganggapnya delusional—sejak psikologi modern membatasi diri ke dalam analisa gejala mental. Namun yang tidak akan pernah terpetakan adalah fakta fenomenologis sehubungan dengan peristiwa (*even*) dan gejala ini telah menjadi paten dan pola dalam spiritualisme. Jiwa bukan milik wadag melainkan sebaliknya.[45] Dalam terang inilah gerak gerik jiwa dapat dipahami sebagai "yang terasing" sebab wadag bukan "rumah sejati" melainkan sejenis cangkang (dalam perspektif tertentu penjara) yang darinya jiwa hendak bertolak menuju asal-usul terestrialnya. Di titik

42 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* h. 56.
43 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* h. 56.
44 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* h. 58.
45 Lihat, Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital,* h. 45.

ini sinkronisme boleh ditarik, bahwa Platonisme tidak bicara sekadar asal-usul namun bagaimana dan kenapa realitas ketubuhan/material dipersepsi sebagai penjara.

Jiwa terpisah sekaligus merupakan substansi wadag. Ini dapat dijelaskan dengan penarikan analogi kualitatif: jiwa dapat mencapai derajat melampaui wadag dan perangai wadag juga dapat mempengaruhi jiwa dalam arti bahwa kualitas ketinggian jiwa dapat terkerangkeng dan tertumpulkan oleh wadag. Kepekaan ini pada gilirannya ditentukan oleh dua hal: waktu dan kontemplasi. Dalam yang pertama, wadag akan melemah dan jiwa akan muncul secara demikian melalui kelahiran spiritual (*spiritual birth*).[46] Untuk sampai ke kelahiran tersebut kadang jiwa gagal muncul sebagai dominan; ini bisa diakibatkan oleh pengabaian dan pembiasaan wadag pada hal-hal yang bersifat rendah dan instingtif. Bahkan motif-motif rendah dalam satu kamuflase tertentu dapat menyerupai motif luhur padahal sebaliknya. Tipuan semacam ini hanya dapat dilihat dalam terang kontemplasi dan suatu pemusatan

46 Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi,* LKiS: Yogyakarta, 2002, h. 74 dst. Bdk, Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital,* h. 28.

"Koneksi yang ketat antara simbol dan yang disimbolkan dengan sempurna membedakan simbol dari alegori, karena tidak mungkin untuk memecahkan hubungan ini, memperpanjang dan mengedarkannya menjadi sebuah jaringan signifikansi tak terbatas, dengan substitusi belaka di mana, pada tingkat keberadaan *yang sama* dan pada bidang spiritual *yang sama,* apa yang telah diungkapkan hanya digantikan oleh sesuatu yang senantiasa dapat diungkapkan sebaliknya. Transmutasi dari yang indrawi dan yang dapat diandaikan menjadi simbol, kembalinya simbol ke keadaan yang membuatnya berkembang—dua gerakan ini membuka dan menutup lingkaran hermeneutik. Inilah sebabnya, jika tafsir simbol membuka perspektif tinggi dan mendalam yang mungkin tak terbatas, tidak ada *regressio ad infinitum* pada bidang keberadaan yang sama, sebagaiamana yang mungkin ditentang oleh pemahaman rasional. Keberatan itu akan menunjukkan kegagalan besar untuk mengenali apa yang membedakan kekhususan simbol dari keumuman alegori, mekarnya visi simbolis dari kristalisasi pemikiran dalam dogma. Ini bukan masalah mengganti simbol dengan penjelasan rasional, atau merumuskan pernyataan dogmatis untuk memuat patensi rasional yang diperoleh dengan reduksi. Ini adalah masalah mencapai pengalaman Jiwa yang telah dicapai oleh jiwa, merasakan tujuan—bukan menyimpulkan sumber secara kausal—dari Peristiwa yang disebut *wiladat-e ruhani*, kalahiran spiritual." (h. 31)

spiritual tertentu. Maka kebutuhan dari pasangan waktu, adalah kontemplasi sendiri sebagai bagian dari gerak substansi jiwa. Karena jiwa tidak tunduk pada wadag namun sekaligus dapat tumpul, pengerahan kontemplasi sifatnya tak terhindarkan.

Sejak bahwa jiwa rasional manusia mendistingsi seluruh kegiatan mental dan wadag; mental dan wadag sendiri harus dipahami sebagai instrumen-instrumen eksternal dari jiwa rasional manusia. Ibn Sina menulis:

> "jiwa manusia yang memiliki intelek adalah substansi yang memiliki kekuatan dan kesempurnaan."[47]

Kekuatan (daya) yang "sempurna" dalam pengertian khususnya adalah pemahaman sapiensial—*philosophia* sejati.[48] Ini sekaligus yang membedakannya dari makhluk lain. Modus eksistensial manusia tidak dapat direduksi pada sekadar mental—atau sekadar kegiatan sensual sekalipun dua hal ini termasuk ke dalam bagian penting manusia. Salah satu daya jiwa manusia—yang khas pada dirinya sendiri—yang menyempurnakan substansinya sebagai intelek aktual (*al-'aql bi al-fa'al*).[49] Suatu daya jiwa dalam menerima pemahaman. Pemahaman yang datang dari (dunia imajinal) arah terestrial ke manifestasi selestial. Pemahaman angelologis yang senantiasa lolos dari—atau lebih tepatnya melampaui—pemahaman kategoris peripatetis.[50] Suatu pemahaman suprahistoris yang membentuk sistem kesadaran kosmologis akan asal-usul.

Dalam *Isyarat: Metafisika,*[51] akan kita lihat regresi yang bertaut manakala wadag memiliki sifat gerak dan dayanya sendiri. Terutama pada bab 23 (kelas keenam)[52] terdapat transisi penjelas mengapa wadag bersifat menurun dan terbatas—sementara daya samawi bersifat intelektual dan tidak terbatas. Di atas itu semua sekaligus dapat dikatakan bahwa metafisika Ibn Sina integral: sejauh bahwa yang fisik ter-

47 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* h. 65.

48 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred (Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama),* h. 1, 16 dst.

49 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* h. 65.

50 Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi,* h. 65. Bdk, Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital,* h. 16.

51 Edisi terjemahan kami, lihat, Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika,* YAD: Sumedang, 2021.

52 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 48.

batas oleh sifatnya dan jiwa samawi tidak terbatas. Bagaimana kemudian wilayah arsiran ini dapat diterangkan, kita membutuhkan skema vertikal timbal balik fisik dan jiwa secara sekaligus:

Akal → Akal 1
Akal 2
Langit 1
Akal 3
Langit 2
Akal 10 → Samawi
Langit 9 → Kebumian
Akal Aktif → Jiwa

Ini kenapa sebabnya Ibn Sina mengatakan "daya yang menggerakkan samawi tidak terbatas dan non-jasmani. Oleh karena itu ia terpisah dan bersifat intelektual."[53] Ini sekaligus penjelas kenapa ada entitas jiwa yang tidak terpengaruh oleh wadag sekalipun ia dapat bersanding secara simultan dengan wadag. Metafisika integral Sinawiyan tidak sekadar terletak pada penekanan ihwal jiwa melainkan juga terletak pada integrasi wadag, gerak, serta esensi jiwa.

Jadi, apa melimitasi apa dan kenapa demikian? Pertama Wujud Niscaya (*al-wajib al-wujud*) pada dirinya sendiri tidak tunduk pada limitasi apa pun. Limitasi baru muncul saat Wujud Niscaya (*al-wajib al-wujud*) memanifestasikan Akal Pertama (*al-'aql al-awwal*). Yang mana dalam potensialitas Akal pertama meniscayakan limitasi lantaran penurunan gradasi (eksistensi bukan esensinya) ke dalam akal kedua yang meniscayakan limitasi material (Langit Pertama).[54] Akal kedua tidak bisa tidak—terutama jika dilihat dari arah rantai manifestasi—menghasilkan realitas kewadagan Langit Pertama yang ditempati oleh pengandaian kosmologis bintang-bintang tetap.[55] Karena pertama-tama ada penurunan kualitas sehubungan dengan manifestasi. Kedua karena limitasinya terkandung di dalamnya secara potensi dan karena

53 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 48.

54 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 7, dst.

55 Lihat uraian berharga Burckhardt mengenai subjek kosmologi tradisional dalam corak mistisisme filosofisnya (perluasan dari Peripatetisme)—sekaligus yang menjelaskan pada kita batasan Modern dan bagaimana wahana kosmologi ini melampaui sekat-sekat kuantifisir. Titus Burckhardt, *Astrologi Spiritual Ibn 'Arabi,* Risalah Gusti: Yogyakarta, 2001, h. ix, 10, 11, 23, 36, 47, 52, 57, 58, 68.

itu pulalah manifestasinya adalah materialitas yang memiliki limitasi. Kita memiliki rangkap dua (*manifold*) imaterial dan material sekaligus. Yang imaterial dicirikan oleh esensi Akal, sementara yang material dicirikan dengan langit dan seluruh gerak bola-bolanya. Sekalipun kita menangkap gerak bola-bola di ranah samawi—karena kita telah membaca bagaimana gerak dan sifat bola sempurna dalam skala geometris, maka bola-bola ini tidak pernah sepenuhnya terpisah dari Akal (yang esensinya sempurna) karena gerak bola sendiri sempurna. Meski, tentu saja ia tunduk pada peluruhan (*corruption*) dan generasi (*generation*) yang mana hukum-hukum fisika (*philosophia naturalis*) berakar sangat kuat dalam yang material. Orang dapat memiliki pandangan sangat pragmatis bahwa awal yang material tidak lebih dari materi. Namun anggapan ini tidak lepas dari kecacatan penalaran bahwa daya yang terkandung dalam materialitas sendiri sedemikian rupa sehingga ia tidak sama dengan materinya sendiri.[56]

Mari kita undang lagi Ibn Sina untuk menerangkan posisi metafisika integralnya: "tidak ada dua aspek dari kesatuan Yang Pertama. …Yang Pertama adalah prinsip hanya dari sesuatu yang Satu dan sederhana kecuali mungkin melalui mediasi."[57] Suatu sistem umum yang dapat disebut peripatetisme sesungguhnya tidak benar-benar peripatetik. Prinsip Ketunggalan (bacaa: keesaan) yang melampaui seluruh kategori logika sebab-akibat di tempat lain justru merupakan kunci pemahaman kita atas tikungan tajam perubahan haluan dalam pemikiran Ibn Sina. Pemeriksaan lengkap atas jilid terakhir *As-Syifa* senantiasa menunjukkan pada kita suatu sistem tatanan kosmologis keasasian eksistensi (*ashalat al-wujud*) di mana dibedakan secara terang antara (*maujud*) eksisten-eksisten eksternal (*al-khariji*) dengan (*Al-Wujud*)—atau eksistensi Yang Pertama yang terisolasi—dan mengisolasi dirinya dari keadaan rangkap atau "keberagaman" (*al-katsrah*).[58] Atau jika kita memeriksa bagian akhir dari *Uyun Al-Hikmah* (Esensi-esensi Filsafat) pada pemerian Ibn Sina berkenaan dengan metafisika—se-

56 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika*, h. 85.

57 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika*, h. 51.

58 Michael E. Marmura, *Avicenna: The Metaphysics of The Healing,* h. 34. Bdk, Ibn Sina, *As-Syifa, Vol. 10,* h. 37, dst. Lihat juga uraian sangat membantu dalam pemetaan metafisika Sinawiyan dalam pemikiran Sabzawari dalam Toshihiko Izutsu, *Struktur Metafisika Sabzawari,* Pustaka: Bandung, 2003, h. x, 25, 37.

bagaimana diberi syarah dengan baik oleh Ar-Razi: akan juga ditemukan isolasi Yang Pertama ini sekaligus kita dapat membacanya–jauh setelah ditemukan implikasi manifestasi gradual ke bawah—sebagai esensi segala sesuatu, dua-duanya ruhani dan intelegensia yang merupakan alasan utama (*raison d'etre*) dari sifat alam, atau teleologisme alam.[59] Senada dengan itu, salah satu kitab kontroversi yang disoroti Al-Ghazali satu abad setelah naskah ini terbit—*An-Najat* (Pertolongan, dalam logika, fisika dan metafisika) menunjukkan nada "keasasian eksistensi" yang sama kuatnya.[60] Suatu peripatetisme dalam bentuk namun merupakan doktrin esensial metafisika integral (sekali lagi, suatu *philosophia perennis/al-hikmah al-khalidah*) yang akan membawa kita pada penurunan gradual (secara kronologis metafisis) dan pada gilirannya membawa (*maujud*) "eksisten-eksisten" ke dalam orbit (*Al-Wujud*) Yang Maha Ada, atau Yang Mutlak Ada (*al-wajib al-wujud*). Jika tidak maka Ibn Sina tidak akan memberikan tekanan bahwa: "akibat pertama dari Wujud Niscaya (*al-wajib al-wujud*) adalah di antara substansi-substansi intelektual ini dan adalah satu, bahwa substansi-substansi intelektual lainnya dihasilkan oleh mediasi yang satu ini, dan bahwa (wadag-wadag) samawi dihasilkan oleh mediasi (substansi-substansi) intelektual ini."[61]

Orang seharusnya tidak mendapat kesulitan berarti saat menafsirkan peripatetisme Islam berbeda secara diametral dengan peripatetisme terutama yang berkembang kemudian di Barat. Di mana seluruh domain metafisika direduksi ke dalam kosmos duniawi dan gerak-gerak esensial bola samawi sama sekali tidak memiliki makna batin selain sekadar fisik.[62] Maka menjadi wajar saat pembacaan ulang

59 Ibn Sina, *Uyun Al-Hikmah,* h. 501, dst.

60 Ini sebabnya mazhab ini juga sering disebut Wujudiyah. Kelak mencapai puncaknya melalui Mulla Shadra. Lihat Seyyed Hossen Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, Vol. 2,* Mizan: Bandung, 2003, h. 911. Bdk, Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Shadra,* Sadra Press: Jakarta, 2017, h. 2, 4. Terutama pengantar singkat yang baik dalam edisi terjemahan ini oleh Muhammad Baqir, h. xvii, dst. Lihat juga pengantar diskursus ini dalam Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar,* Mizan: Bandung, 2018, h. 84, dst. Toshihiko Izutsu, *Struktur Metafisika Sabzawari,* h. 54, dst.

61 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika,* h. 58.

62 Kami telah mendiskusikannya dalam syarah *Isyarat: Fisika.* Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* h. 85-92. Bdk, Seyyyed Hossein Nasr, *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam,* xxv, dst.

atas peripatetisme Ibn Sina orang dapat melewatkan bagian penting soal metafisika dan seluruh doktrin ontologi sebagai suatu pembahasan eksistensial yang berpengaruh erat atas realitas manusia. Eksistensialisme yang berkembang di Barat terutama selepas Heidegger—yang mendapat pengaruh kuat dari Husserl—serta sejenis psikologisme yang kelak bergerak ke arah reduksi positivistis, tidak mampu memberikan penjelasan memadai mengapa dalam Sinawiyanisme (peripatetisme dalam manifestasi dan doktrin secara esensial) ada kecenderungan manusia melepaskan diri dari wadag.[63] Bahkan hingga hari ini, dalam tradisi filsafat Islam yang hidup (termasuk baik yang dipengaruhi langsung oleh Sinawiyanisme atau filsafat Islam kontemporer—yang dikembangkan secara solid oleh S. H. Nasr dalam corak *scientia/al-hikmah al-khalidah*) memiliki nuansa kuat atas psikologi tradisional yang dapat dibaca sebagai Platonisme tertentu. Untuk mempertanggungjawabkan kecenderungan ini—serta seluruh tendensi metafisika yang integral—orang harus memahami betul apa yang menjadi isi kontemplasi—dan doktrin—yang akan mempengaruhi manifestasi ini. Isi doktrin Islam memberikan distingsi mendasar antara Yang Riil (*Al-Haqq*) dan yang semu.[64] Yang Riil dalam Islam tidak pernah selain Allah dan segala sesuatu selain Yang Riil ini dipertimbangkan sebagai jagat aksiden di bawah katakombe kemungkinan.[65]

---

63 Toshihiko Izutsu, *Struktur Metafisika Sabzawari,* h. 11-14. Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital,* h. 16, dst.

64 Seyyed Hossein Nasrm*, The Garden of Truth (Mereguk Sari Tasawuf)*, Mizan: Bandung, 2010, h. 45.

65 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred (Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama),* h. 1, 327, dst. Bdk, Seyyed Hossein Nasr, *The Need for A Sacred Science,* terutama pada Bab Dua. Demikian kami terjemahkan:

> "Salah satu faktor yang paling tajam membedakan metafisika tradisional dari bagian filsafat Barat pasca abad pertengahan yang disebut metafisika saat ini adalah bahwa metafisika tradisional bukan hanya spekulasi tentang sifat Realitas melainkan doktrin mengnai sifat yang Riil, dikombinasikan dengan metode yang diungkapkan oleh Asal-Usul atau Realitas Absolut untuk memungkinkan diri atau jiwa, seperti yang biasanya dipahami, untuk kembali ke persemayaman sang Diri. Diri Tertinggi tidak dapat didekati dengan upaya diri semata dan tidak ada sejumlah pengetahuan manusia mengenai jiwa yang dapat meningkatkan kewaspadaan atau kesadaran diri yang pada akhirnya akan mengarah pada Diri Tertinggi." (h. 10).

Bagaimana manusia dapat memahami dan mencapai Yang Riil jika dirinya sendiri ada dalam domain kemungkinan? Menjawab ini: prinsip adekuat dalam diri manusia (jiwa manusia/*an-nafs an-nathiqah*/*an-nafs al-insaniyah*) identik dengan Akal Pertama sebagai bagian integral dari Wujud Niscaya. Filsuf kita mengungkapkan, "Yang formal adalah prinsip bagi keberadaan formal dan hal yang menyerupai materi adalah prinsip untuk keberadaan yang sesuai dengan materi. … sejauh ia mengetahui Yang Pertama yang memberinya keniscayaan, itu adalah prinsip untuk substansi intelektual dan (sejauh ia mengetahui) yang lain, itu adalah prinsip untuk substansi jasmani."[66] Penjelasan ini sekaligus penegasan ulang atas posisi memadai realitas mengandung daya inteleknya masing-masing. Intelek yang dalam operasi wadag dapat berupa ruh—sebagaimana langit-langit dan bola-bola melingkar samawi digerakkan secara intelektual oleh Akal yang menaunginya. Dalam edisi terjemahan serta syarah kami (*Isyarat: Fisika*) telah dijelaskan mengapa bahkan dalam skala kosmis realitas memancar (*faydl*) dari Yang Satu dan bagaimana ini mungkin.[67] Sehingga pada titik tertentu realitas sendiri kembali pada Yang Tunggal dalam kenaikan bertahap. Skema timbal balik ini merupakan bagian dari meditasi alam dalam drama penurunan dan kenaikan bertahap (*gradual descent-gradual ascent*).[68] Drama di mana sifat dari Yang Pertama meninggalkan jejak-

66 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika,* h. 59.

67 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* h. 90-93.

68 "Di dalam proses relasi spiritual, yang di dalam satu hal merupakan kebalikan dari aksi kosmogonis, yaitu suatu jalan pendakian (al-qawasush shu'udi) melalui semua tahap-tahap yang telah diciptakan oleh aksi kosmogonis secara menurun (al-qawashun nuzuli) dari manifestasi kosmis, maka kontemplasi dan aksi sekali lagi terjalin. Kontemplasi menyebabkan aksi yang benar. Dan aksi, baik aksi spiritual di dalam batin maupun sebagai aksi lahiriah yang menaruh diri kita ke dalam keadaan yang tepat untuk menempuh proses alkimia di dalam batin kita, akan mendorong kita ke dalam kontemplasi. Tetapi karena manusia terlebih dahulu harus mengetahui agar ia dapat beraksi, maka seperti yang telah kami nyatakan, kontemplasi pada prinsipnya senantiasa mendahului aksi. Dengan demikian di dalam masyarakat tradisional Islam, manusia kontemplatif lebih dihargai daripada manusia aksi…" Seyyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern,* h. 116. Lihat juga pembahasan paling menarik dari subjek perjalanan spiritual realitas dalam Laleh Bakhtiar, *Perjalanan Menuju Tuhan; dari maqam-maqam hingga karya besar dunia sufi,* Nuansa: Bandung, 2001, h. 22.

nya sebagai tipuan dari manifestasi multiplisitas padahal memiliki isi esensi yang sama. Sehingga Abu Sa'id—sebagaimana dapat kita temui sebagai mentor spiritual Ibn Sina berkata:

Fa fi kulli sya'iin lahu ayatun—tadullu ala annahu al-wahid
Di dalam segala sesuatu terdapat tanda—yang menunjukkan bahwa segalanya Satu

Dengan ini, metafisika integral dipahami sebagai kilasan ke arah mistisisme filososfis. Sekaligus sebuah celah baru untuk perambahan ke arah sana yang akan kami persiapkan saat membaca *Isyarat: Mistisisme*.[69] Sekalipun demikian, dalam pembacaan ini saja kita dapat menangkap lapisan-lapisan metafisika Ibn Sina sebagai isi doktrin Islam sekaligus sebagai konten dari latihan spiritualnya sendiri.

Tanpa pembacaan ini metafisika Ibn Sina tidak akan ditemukan sebagai metafisika integral, atau metafisika sejati, yang mengarah pada mistisisme selain fakta bahwa metafisika Ibn Sina dapat dibaca sekadar perluasan dari Platonisme, Aristotelianisme dan Neo-Platonisme sekaligus, sebelum masuk menjadi filsafat Islam. Justru karena filsafat Yunani sampai ke tangan Ibn Sinalah sintesa dilakukan. Dan tidak sekadar sintesa, melainkan meradikalisasinya sehingga menciptakan corak *masya'iyyah*nya yang khas. Di sini kita harus kembali pada penekanan kenaikan dan penurunan bertahap sebagai bagian abstraksi dan doktrin metafisika yang integral:

> "renungkanlah bagaimana permulaan eksistensi (keberadaan—turun) dari yang paling mulia hingga yang paling rendah, hingga berakhir dalam materi…
>
> Karena jiwa rasional, yang merupakan subjek tertentu untuk bentuk-bentuk yang dapat dipahami (intelijibel), tidak tercetak dalam tubuh tempatnya berada, melainkan hanya memiliki instrumen melalui tubuh (jisim) itu, perubahan tubuh melalui kematian—yang karenanya keberadaan tubuh tidak lagi menjadi instrumen bagi jiwa rasional dan pemeliharaan hubungan dengannya—tidak merusak substansi jiwa…"[70]

69 Edisi dari *Isyarat dan Perhatian: Mistisisme* ini masih dalam proses persiapan terbit. Bagian ini sekaligus merupakan bagian krusial untuk membaca metafisika integral Ibn Sina.

70 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika,* h. 62-63.

Karenanya, metafisika integral juga memuat psikologi tradisional (dan terhubung erat dengannya sebagaimana ia juga terhubung dengan fisika tradisional dan banyak subjek lain). Tanpa satu dengan yang lain prinsip bahwa manusia sangat memadai untuk tidak sekadar mamahami Yang Pertama dan Absolut melainkan sesuai dengan perjalanan fisik serta ruhaninya. Perbedaan gradasi dalam manifestasi muncul sebagai keniscayaan jauh dari asal-usul (*the origin*) samawinya dan realitas eksternal mematerialisasi merupakan aksiden dari ketiadaan cahaya.

Pada gilirannya prinsip apriori Yang Mutlak sebagai Yang Mutlak dan Yang Riil (*Al-Haqq*) sebagai satu-satunya tujuan penciptaan dapat dipahami melalui pemeriksaan ulang doktrin Sinawiyan melalui hermeneutikanya sendiri. Metafisika yang integral, menerangi kekaburan interpretasi dan penyempitan pandangan filsafat hari ini.[71] Di atas semua kekaburan yang diakibatkan oleh pelbagai manifestasi sensualis terdapat keabadian samawi. Keabadian primordial, dan prinsipil yang melampaui kekaburan manifestasi. Inilah kenapa Ibn Sina menegaskan:

> "…substansi rasional mengetahui dengan sendirinya. Karena itu adalah prinsip fundamental, tidak dapat tersusun dari daya yang menerima peluruhan dan bergabung dengan daya yang stabil… Tidak ada komposisi yang terbentuk dalam dirinya… hal-hal yang mirip dengan subjek ini tidak ada dalam dirinya sendiri…"[72]

Suatu keterasingan total jiwa rasional manusia yang harus ditangani melalui penempuhan ladang eksoterisme, dilampaui untuk sampai pada kubah langit esoterisme. Keterasingan yang membuat seluruh filsafat bukan sekadar abstraksi batin, melainkan sebagai cara menempuh jalan menuju asal-usul. Suatu jejak dari *al-hikmah al-khalidah* di mana manusia terletak persis di tengah aksis geometri skema Yang Mutlak. Sejenis teosentrisme perennialis—dan bukan antroposentrisme naif—yang membuka seluruh takwilnya pada pintu gerbang asal-usul. Indikasi ini pulalah yang dibaca secara cermat oleh Corbin sebagai skema "manusia terasing" di "dunia bawah tanah" yang cocok dengan seluruh skema perjalanan spiritual.[73] Perbedaannya yang pal-

71 Frithjof Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism,* h. 20 dst.

72 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika,* h. 66.

73 Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital,* h. 19-20. Paragraf pan-

ing signifikan dengan sufisme laten—sebagaimana berkembang pesat di dan setelah periode Seljuq—adalah penggunaan domainnya. Di sini ekspresi bahasa menentukan pembacaan akan corak, sekalipun di ranah esoterik tidak senantiasa merupakan isi: sebagaimana Ibn Sina tegaskan di atas.

---

jang—yang kami terjemahkan—menjelaskan maksud kami:

> "Dengan membangkitkan perasaan sebagai Orang Asing, jiwa gnostik menemukan *di mana* ia berada dan pada saat yang sama meramalkan *dari mana* ia datang dan *ke mana* ia kembali. Seperti yang dikatakan Suhrawardi dalam *Risalat al-Abraj* (Risalah Menara-menara): gagasan Kembali menyiratkan kehadiran yang sebelumnya, pra-eksistensi di kampung halaman asal-usul, sebab "celakalah kamu, jika kau kira kampung halamanmu, Damaskus, Baghdad, atau kota lain di dunia ini!" Motif Kembali ini menghadirkan dua implikasi: pertama, perasaan rasa dekat dengan ketuhanan, dengan makhluk sorgawi, wujud-wujud cahaya dan keindahan, yang bagi kaum arif adalah keluarga sejatinya; di tempat kedua, dan sebagai akibatnya, jiwa, yang akhirnya menemukan *dirinya sendiri*, mengalami dirinya sebagai yang (sungguh-sungguh) diasingkan, ketakutan dan kebingungan oleh dan di antara norma-norma umum, yang memberikan pada manusia alasan keberadaan dan tujuan yang sama sekali *aneh* bagi keadaan sejatinya yang merupakan *Orang Asing*. Karena gagasan mengenai asal-usul selestial dan kekerabatan, yang secara individual mengangkat *setiap* jiwa yang menyadarinya ke tingkat yang unik dan istimewa, tidak dapat ditoleransi oleh dunia norma-norma umum. Melalui kecenderungan aturan mereka, norma-norma ini tidak bisa selain gagal mengetahui hal ini atau harus melakukan segala upaya untuk menghilangkan semua ingatan tentangnya. Kemudian juga, jiwa yang telah terbangun pada individualitasnya tidak dapat lagi dipuaskan oleh aturan-aturan umum dan aturan-aturan kolektif. Bukan kebetulan jika sosok yang dipasangkan dalam kisah Ibn Sina ketiga, *Salman dan Absal,* sesuai dengan Prometheus dan Epimetheus sebagaimana ditafsirkan oleh alkimia dan Gnostisisme Hermetistik. Elemen Promethean mematuhi jiwa individu, tidak pernah tunduk pada aturan kolektif. Oleh karena itu jiwa *harus* menemukan jalan Kembali. *Jalan* itulah Gnosis, dan di jalan itu ia membutuhkan Pemandu. Pemandu muncul padanya di perbatasan di mana ia telah muncul dari kosmos ini, untuk kembali—atau, lebih baik, timbul—pada dirinya sendiri. Ini adalah Peristiwa awal dari *Kisah Hayy Ibn Yaqdẓhan* Ibn Sina dan rislaah kecil Suhrawardi, *Sayap-sayap Jibril.* Ada keselarasan antara kebangkitan jiwa pada dirinya sendiri dan visualisasi Pemandunya. Yang terakhir adalah sosok-sosok arketipe dari kisah visioner atau inisiator kami."

Memang, jika dilihat dari sisi fitrah, mustinya setiap orang menempuh jalan spiritual masing-masing. Hambatan terjadi, sebagaimana kami urai di atas, muncul dari suatu sikap abai (*ignorance*) bahwa wadag tidak saja memerangkap melainkan juga menyeret substansi rasional manusia—juga termasuk alam—pada suatu gravitasi ketiadaan cahaya. Artinya dilihat dari aspek metode yang menyiratkan upaya ada penebalan lantaran waktu kronologis (kuantitatif) menciptakan dunia maya serta ilusi optik jarak ruang-waktu material dari asal-usul.[74] Ilusi yang menciptakan perasaan limitasi diri sebagai tidak mampu. Perasaan, dan bukan suatu hasil nalar tradisional, yang menciptakan pandangan bahwa materi semata-mata materi (tanpa substansi apa pun), dan waktu bersifat numerik dan kuantitatif, serta kehidupan manusia sekadar impuls dan sensual. Melampaui masalah ini[75] tentu diperlukan suatu upaya intens, sebuah upaya reorientasi isi sebagaimana dilakukan Ibn Sina. Meditasi metafisis intens[76] yang pada gilirannya akan membentuk

74 Hossein Nasr, *The Need for A Sacred Science,* h. 15. Demikian Nasr memaparkan:

> "Adapun dunia kemenjadian, itu telah dihapus dari Keabadian oleh fakta bahwa hal itu menjadi. Asal usul waktu terletak pada pemisahan dunia wujud dari prinsip dan asal ontologisnya. Menjadi adalah berubah atau bergerak sebagaimana kata kerja ini dipahami dalam filsafat alam tradisional seperti Aristoteles. Selain itu, dengan cara yang sama bahwa menjadi (kemenjadian) berakar pada Wujud dan kosmos memperoleh keberadaannya dari Wujud yang tanpanya ia tidak akan berarti apa-apa, waktu yang mencirikan keadaan 'menjadi' harus terkait dengan dan berakar pada Tatanan Abadi; maka dari itu pepatah Platonis yang terkenal bahwa waktu adalah gambar bergerak Keabadian. Pernyataan metafisik ini merangkum hubungan waktu dengan Keabadian. Ini menegaskan pertama-tama bahwa Keabadian memiliki "gambar", yakni Prinsip Kekal, yang memanifestasikan dirinya. Kedua, karena manifestasi ini berada dalam mode 'menjadi' dan pada kenyataannya merupakan dunia 'kemenjadian', (yang mana) itulah gambar bergerak. Dan waktu tidak lain adalah gambar bergerak ini. Jika tidak ada gambar bergerak maka tidak akan ada waktu, dan jika tidak ada Keabadian atau Realitas Abadi yang sekaligus merupakan Yang Mutlak, Yang Tak Terbatas dan Kebaikan Sempurna, maka tidak akan ada gambar bergerak."

75 Frithjof Schuon, *Hakikat Manusia,* h. 32, 58.

76 Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi,* h. 74. Corbin menyebutnya sebagai "metafisika ekstase."

filsafat yang hidup—suatu demonstrasi (*burhan*) terakhir dari pasangan kata; yakni pengalaman. Inilah arti mengalami metafisika: sebuah transmutasi diri (orientasi isi batin) dalam menghadapi serta menuju Yang Absolut. Bagaimana ini mungkin? Mari kita undang kembali filsuf kita dalam kata-katanya sendiri:

> "Wujud Niscaya mustilah mengetahui esensinya dengan esensinya… dia mengetahui yang setelahnya (*posterior*) atas dirinya sejauh dia adalah penyebab dan sumber keberadaannya. Akhirnya, dia mengetahui hal-hal yang tersisa sejauh mereka diperlukan dalam rantai keteraturan yang turun darinya baik secara vertikal dan horisontal."[77]
>
> "Banyaknya pengiring relatif dan tak relatif sebagaimana banyaknya keberagaman negasi yang terjadi pada Yang Pertama. Ini menyebabkan banyaknya nama, namun tidak mempengaruhi kesatuan esensinya."[78]

Sekali lagi, sebagaimana dinyatakan Schuon metafisikus tidak dilahirkan—melainkan di dalam dirinya terdapat suatu daya rekoleksi atas asal-usul. Sehingga, dibaca dari sisi doktrin tidak ada manusia yang tidak akan melampaui dimensi bawah (istilah Corbin: *cosmic crypt*) menuju derajat ketinggian tertentu. Namun tetap saja hukum-hukum dalam pengalaman dan intensitas berlaku. Hal ini juga sekaligus menerangkan perbedaan perangai jiwa pada wadag. Memang ada syarat-syarat tertentu seorang manusia menjadi metafisikus (dilihat dari aspek upaya, persiapan dan kemampuan) terutama tingkat kontemplasi batinnya (*himmah*) dan meditasi serta abstraksi.[79] Di mana pada tingkat praktis metafisikus harus menyadari keterasingannya sebagai respons otomatis atas jiwa rasional yang mengetahui dirinya dengan dirinya. Kesadaran ini mustilah intens dan sedemikian rupa sehingga isi kontemplasi batin subjek sepenuhnya terinteleksi ke dalam Jiwa Universal, atau dalam kata-kata Ibn Sina sendiri mencapai Akal Aktif, di mana memang inilah salah satu tujuan eksistensi manusia.

Kesadaran ontologis ini, yang hierarkis sekaligus sirkular, adalah isi kontemplasi subjek sehingga ia menyadari perjalanan spiritual yang akan ditempuhnya. Kesadaran akan tingkat-tingkat eksistensi

77 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika,* h. 70

78 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika,* h. 72

79 Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika,* h. 62, Kelas Ketujuh.

(dari Yang Paling Mulia) sebagai *premium mobile* pada gilirannya menentukan posisi metafisikus sendiri. Eksistensialisme tradisional hanya memperantarai subjek dalam peleburan dirinya ke dalam Subjek Prinsipiil dan Riil (*Al-Haqq*); dan tidak sebagaimana eksistensialisme Barat yang justru menebalkan subjek dengan antropomorfismenya. Suatu eksistensialisme cangkang di mana diri ditebalkan dan dijadikan poros (satu-satunya) dalam modus eksistensi dan pada gilirannya *selfish* (ego diri) menebalkan dirinya dan jadi penghalang (penjara baru) dalam menuju Sang Ego/Diri Mutlak. Sebentuk diri yang menegasi dan menciptakan figur antagonisme spiritual karena posisinya dari Yang Riil dan jatuh pada reduksionisme partikular. Perbedaan ini kontras dengan eksistensialisme dalam terang metafisik di mana diri dipipihkan dan bahkan dileburkan sehingga ego kandas dalam *selfless* (ketiadaan *ananiyah*): sebagaimana garam pada lautan Yang Riil.

/3/

Ditinjau dari sisi doktrin, metafisika integral Ibn Sina adalah isi pengetahuan (*knowledge*) dari doktrin (*doctrine*) atas Yang Sakral. Pengetahuan metafisika sebagai doktrin artinya jika filsuf kita ini menunjukkan satu saja indikasi praktik atas isi doktrinnya, tampaknya tidak terlalu keliru menyebut metafisika Ibn Sina adalah juga sebagai ajaran (doktrin) sekaligus praktiknya (metode). Tentu ini memerlukan konformasi lebih jauh dan telaah lebih luas dan terbuka. Sekalipun isyarat-isyarat ke arah sana bermunculan di sana sini. Terutama jika metafisika harus dipraktikkan dalam sejenis mistik tertentu—jelas Ibn Sina melakukannya.[80] Dan merupakan bukti apriori dari *burhan* (demonstrasi) terakhir (jika ini harus kita tuntut) bahwa Ibn Sina memang seorang metafisikus sejati dan metafisikanya adalah metafisika sejati. Filsuf yang mampu merangkai kosmologinya sendiri dan menegaskan filsafatnya (sebagai bagian metode), dan metafisika integralnya (sebagai isi doktrin), kemudian doktrin mistisismenya sebagai sains sakral sejati. Sains sakral yang tidak sekadar dibuktikan di atas kertas (*kata*) melainkan didemonstrasikannya sendiri dalam demonstrasi (*burhan*) melalui (pengalaman) dan penempuhan jalan.[]

---

80 Lihat, Ibn Sina, *Majmu'at Ibn Sina Al-Kubra fi Al-Ulum Ar-Ruhaniyyah,* Maktabah Haji Abd As-Salam Ibn Muhammad Syuqrun, tt. Bdk, Abd al-Fattah, *Rasa'il Ibn 'Arabi wa Ibn Sina*, tp: tt.

Bibliografi

A. J. Arberry, *Avicenna: on Theology,* J. Murray: London, 1951.

Abd al-Fattah, *Rasa'il Ibn 'Arabi wa Ibn Sina*, tp: tt.

Aldous Huxley, *Filsafat Perennial,* Qalam: Yogyakarta, 2001.

Al-Kindi, *Filsafat Pertama,* YAD: Sumedang, 2021.

Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman,* Srigunting: Jakarta, 2004.

E. F. Schumacer, *Keluar dari Kemelut,* LP3ES: Jakarta, 1981.

F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian,* KPG: Jakarta, 2008.

Frederick Sontag, *Pengantar Metafisika,* Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2002.

Frithjof Schuon, *Hakikat Manusia,* Pustaka Pelajar: 1997.

_____, *Islam dan Filsafat Perennial,* Mizan: Bandung, 1995.

_____, *Makna Substansi Nabi,* dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Fondasi.*

_____, *Memahami Islam,* Pustaka: Bandung, 1994.

_____, *Mencari Titik Temu Agama-agama,* YOI: Jakarta, 2003.

_____, *Prosesi Spiritual Menyingkap Tabir Mencari Yang Inti,* Srigunting: Jakarta, 2000.

_____, *Survey of Metaphysics and Esoterism,* World Wisdom, 1986.

_____, *Transfigurasi Manusia: Refleksi Antroposophia Perennialis,* Qalam: Yogyakarta, 2002.

Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar,* Mizan: Bandung, 2018.

Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital,* Princeton University Press: New Jersey, 1960

_____, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi,* LKiS: Yogyakarta, 2002.

Ibn Sina, *An-Najat,* Maktabah At-Tsaqafah Ad-Diniyah: Al-Qahirah, 2013.

_____, *As-Syifa,* Maktabah Samahah Ayatullah Al-Udzma Al-Mar'asyi An-Najf Al-Kubra: Qum (Iran), 2012.

_____, *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* YAD: Sumedang, 2021.

_____, *Isyarat dan Perhatian: Logika,* YAD: Sumedang, 2020.

_____, *Isyarat dan Perhatian: Metafisika,* YAD: Sumedang, 2021.

_____, *Isyarat wa At-Tanbihat: Tasawuf,* Darul Ma'arif: Kairo, 1983.

_____, *Majmu'at Ibn Sina Al-Kubra fi Al-Ulum Ar-Ruhaniyyah,* Maktabah Haji Abd As-Salam Ibn Muhammad Syuqrun, tt.
_____, *Tentang Kesedihan*, YAD: Sumedang, 2021.
_____, *Uyun Al-Hikmah,* Maktabah At-Tsaqafah Ad-Diniyah: Al-Qahirah, 2012.
Ikhwan Al-Shafa, *Rasa'il Ikhwan Al-Shafa, Vol. 3,* Departemen Agama Indonesia: Jakarta, 2007.
Jari Kaukua, *Self-Awareness In Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge University Press: Cambridge, 2015.
Jdles L. Janssen, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina* (1970-1989), Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansions Centre: Series 1, XII, Leuven: University Press, 1991.
Laleh Bakhtiar, *Perjalanan Menuju Tuhan; dari maqam-maqam hingga karya besar dunia sufi,* Nuansa: Bandung, 2001.
Lorens Bagus, *Metafisika,* Gramedia: Jakarta, 1991.
Martin Heidegger, *Being and Time*, State University of New York Press: New York, 1996.
Mehdi Ha'iri Yazdi, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam: Menghadirkan Cahaya Tuhan,* Mizan: Bandung, 2003.
Michael E. Marmura, *Avicenna: The Metaphysics of The Healing,* Brigham Young University Press: Provo, Utah 2005.
Peter Heath, *Alegory and Philosophy in Avicenna,* University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 1992.
Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Shadra,* Sadra Press: Jakarta, 2017.
_____, *An Antology of Philosophy in Persia, Vol. 1: From Zoroaster to Umar Khayyam,* I. B. Tauris: New York, 2008.
_____, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Vol. 1,* Mizan: Bandung, 2003.
_____, *Islam dan Nestapa Manusia Modern,* Pustaka: Bandung, 1990.
_____, *Knowledge and The Sacred (Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama).* INISIASI PRESS: Yogyakarta, 2004.
_____, *Sains dan Peradaban Dalam Islam,* Pustaka: Bandung, 1986, h. 289, dst.
_____, *The Need for a Sacred Science,* Taylor & Francis: UK, 2005.

_____, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam,* IRCiSoD: Yogyakarta, 2006.
_____, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, Vol. 2,* Mizan: Bandung.
_____, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Fondasi,* Mizan: Bandung, 2003.
_____, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi,* Mizan: Bandung, 2004.
_____, *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam,* Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia: Kuala Lumpur, 1992.
Shams C. Inati, *Ibn Sina, Remarks and Adminitions Part One: Logic,* Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Canada, 1984.
_____, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics,* Columbia University Press: New York, 2014.
Titus Burckhardt, *Astrologi Spiritual Ibn 'Arabi,* Risalah Gusti: Yogyakarta, 2001.
Toshihiko Izutsu, *Struktur Metafisika Sabzawari,* Pustaka: Bandung, 2003.
Umar Khayyam, *Ihwal Al-Jabar dan Persamaan,* Values Institut: Bandung, 2019.

TENTANG PENERJEMAH

SYIHABUL FURQON (*Syihabul Hajj*) lahir di Sumedang 6 Maret 1992. Alumnus Aqidah Filsafat UIN Sunan Gunung Djati Bandung dan Pasca Sarjana UIN Bandung, bidang *Religious Studies*. Telah Menerjemahkan *Langit Ketujuh* (Trubadur, 2018) karya Naguib Mahfouz, *Fi Al-Falsafah Al-Ula* (Filsafat Pertama) Al-Kindi (Yayasan Al-Ma'aarij Darmaraja, 2021), *Fi Al-Jabr Wa Al-Muqabala* (Ihwal Al-Jabar dan Persamaan) Umar Khayyam (Values Institut, 2019) dan novel *The Pearl* karya John Steinbeck (Marim, 2020) dan Keberanian Merusak (PE Books, 2021) Max Stirner.

Bermukim di Lingga Buana, Pusat Data dan Analisa Pon-Pes Al-Ma'aarij, Darmaraja, Sumedang, sambil mengurus kebun, budidaya lebah, dan mencabuti gulma di sekitar rumah. Kini sedang menempuh doktoral di UIN Bandung, konsentrasi Filsafat Agama dan kembali menekuni kegiatan Ngurek dan *mulung supa*.

DAFTAR ISI:

KELAS KEEMPAT (h. 7)
Mengenai Eksistensi (Keberadaan) dan Penyebabnya | 5

KELAS KELIMA (h. 57)
Penciptaan dari Ketiadaan (*Creatio Ex-Nihilo*) dan Penciptaan Konstan (Nir-Jeda) | 20

KELAS KEENAM (h. 117)
Mengenai Penghabisan, Mengenai Prinsip-prinsipnya, dan Mengenai Susunan [Keberadaan] | 36

KELAS KETUJUH
Mengenai Abstraksi | 62

JALAN MENUJU METAFISIKA YANG INTEGRAL:
Syarah Al-Isyarat wa at-Tanbihat: Al-Ilahiyah
Syihabul Furqon | 83

Tentang Penerjemah | 111

Daftar Isi | 112

PONDOK PESANTREN
Al-Ma'aarij

JL. CIKONDANG 90, DSN. CIKIRAY, KP. CIBARENGKOK RT-1/RW-10
DESA DARMARAJA, KEC. DARMARAJA, KABUPATEN SUMEDANG
JAWA BARAT 45372 – INDONESIA

SEIKH RA'IS IBN SINA

ISBN 978-623-97258-5-3 (PDF)

ISBN 978-623-97258-4-6

Diterbitkan oleh penerbit
Yayasan Al-Ma'aarij Darmaraja
(Gd. Yayasan Al-Ma'aarij Jl. Cikondang,
Sumedang) 45372, untuk penerbit MARIM
(Pusat Data dan Analisa Pon-Pes Al-Ma'aarij)
085318351291

View publication stats